

9-43

پروفیسر غازی احمد

طالع غازی احمد

سما عبد



اُردو ترجمہ
کتاب
اُصول الشاشی



المکتبة العلمية لاہور

بکرا

9.42

پروفیسر غازی احمد

طالع غازی احمد

سہ ماہی



اُردو ترجمہ
کتاب
اُصول الشاشی



المکتبة العلمية للاور

بکنا

مطالعہ عام اسلامیہ

مدد ساجد حسین

اردو ترجمہ
کتاب

اصول الشاشی

پروفیسر غازی احمد

ایم اے (عربی کلاسیک)

ایم اے (علوم اسلامیہ)

ایم اے (ادب و ادبیات)

مولوی محمد عیسیٰ

مفتی فاضل

المکتبۃ العلمیۃ

لاہور ○ پاکستان
مدینہ منورہ

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الثانية

84515

الناشر : خان عبيدالحق الندوى

المؤرخ في } ٢١٦ من شهر رجب المرجب ١٣٩٦ هـ
} ٢٠ من شهر يوليو ١٩٧٦ م

طبع في مطبعة الكتبة العلمية • شارع مدني البسات لاهور

فہرست مضامین

صفحہ	عنوان
۴	۱۔ بحث اول - کتاب اللہ خاص و عام کی بحث
۱۲	عام
۱۶	عام مخصوص البعض
۱۹	۲۔ مطلق اور مقید کی بحث
۲۶	۳۔ مشترک اور مؤول کی بحث
۲۹	مؤول
۳۲	۴۔ حقیقہ و مجاز کی بحث
۴۲	۵۔ استعارہ کے طریق کی بحث
۴۷	۶۔ صریح اور کنایہ کی بحث
۷۲	۷۔ مقابلات کی بحث
	۸۔ ان صورتوں کی بحث جن میں حقائق
۶۴	الفاظ کو ترک کیا جاتا ہے
۷۳	۹۔ متعلقات نصوص کی بحث

(ج)

صفحہ	عنوان
۷۶ -	دلالة النص -
۸۰ -	اقتضاء النص -
۸۳ -	۱۰۔ امر کی بحث -
۸۵ -	۱۱۔ امر مطابق کی بحث -
۸۸ -	۱۲۔ امر بالفعل کی بحث -
۹۳ -	۱۳۔ مامور بہ کی قسمیں -
۱۱۳ -	۱۶۔ نہی کی بحث -
۱۲۱ -	۱۷۔ انصوص سے مفہوم اخذ کرنے کا طریق -
۱۲۹ -	۱۸۔ حروف معانی کی بحث -
۱۲۹ -	الواو -
۱۳۵ -	فاء کی بحث -
۱۴۱ -	۲۰۔ ثم کی بحث -
۱۴۳ -	۲۱۔ فصل - بل کی بحث -
۱۴۶ -	۲۲۔ لکن کی بحث -
۱۴۹ -	۲۳۔ او کی بحث -
۱۵۴ -	۲۴۔ حتی کی بحث -
۱۵۷ -	۲۵۔ الی کی بحث -

صفحہ	عنوان
۱۶۰ -	۲۶- علی کی بحث -
۱۶۲ -	۲۷- فی کی بحث -
۱۶۷ -	۲۸- باء کی بحث -
۱۷۰ -	۲۹- بیان کے ہفت گانہ اقسام -
۱۷۱ -	بیان تفسیر
۱۷۲ -	بیان تغیر
۱۷۸ -	بیان ضرورت
۱۸۰ -	بیان حال
۱۸۱ -	بیان عطف
۱۸۳ -	بیان تبدیل
۱۸۵ -	۳۰- بحث دوم - قانون اسلامی کا مأخذ دوم
۱۹۶ -	فصل - خبر واحد کا حجة ہونا
۱۹۸ -	قانون اسلامی کا تیسرا مأخذ-اجماع
۲۰۵ -	فصل - اجتہاد کا صحیح طریق
۲۱۰ -	قانون اسلامی کا مأخذ چہارم
۲۱۳ -	فصل - صحت قیاس کے شرائط
۲۲۱ -	قیاس شرعی

صفحہ	عنوان
	فصل - قیام پر آٹھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں - - - ۲۳۱
۲۳۱ -	فصل - حکم ، سبب - - - ۲۳۱
۲۳۸ -	فصل - احکام شرعیہ - - - ۲۳۸
۲۵۳ -	فصل - موانع کی قسمیں - - - ۲۵۳
۲۵۷ -	فصل - فرض کے لغوی معنی - - - ۲۵۷
۲۶۰ -	فصل - عزیمة کے معنی - - - ۲۶۰
	فصل - کسی قوی اور معتبر دلیل کے بغیر حجة قائم کرنے کی صورتیں - - - ۲۶۲

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اسلام دین فطرت ہے اور انسانی رہنمائی کے لیے زندگی کے ہر شعبے میں ایسے زرین اصول پیش کرتا ہے۔ جن کی روشنی میں قیامت تک آنے والی نسلوں اور نئے نئے ابھرنے والے مسائل کا حل موجود ہے۔ یوں تو دنیا میں آغاز آفرینش ہی سے مختلف اقوام و ملل میں باہمی معاملات کو حل کرنے کے لیے قانون کسی نہ کسی صورت میں موجود رہا۔ لیکن دنیا کے مختلف قوانین اور قانون اسلامی میں اساسی فرق یہ ہے کہ یہاں عقل و دانش کو وحی والہام کی دستگیری حاصل ہے۔

قرآن حکیم اور منت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ اصول تو موجود ہیں، لیکن مسائل کی جزئیات اور نئے ابھرنے والے مسائل کی تفصیلات موجود نہیں۔ چنانچہ امت مسلمہ کے اکابر علماء اور فقہاء نے اس سلسلے میں گراں قدر خدمات سر انجام دیں۔

قرآن حکیم چونکہ عربی زبان میں نازل ہوا جو کہ نہایت ہی فصیح و بلیغ اور وسیع المعانی زبان ہے لہذا فہم قرآن کے لیے اس کی غرض و غایت اور اس کے

مقاصد عالیہ پر عمل پیرا ہونے کے لیے فقہاء کرام
 نے استخراج مسائل کے لیے باقاعدہ ایک علم مدون کیا
 جو علم اصول فقہ کہلاتا ہے۔ بقول علامہ ابن خلدون
 اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها
 قدراً وأكثرها فائدة وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث
 تؤخذ الأحكام والتكاليف ثم لا بد في استنباط هذه
 الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيدنا العلم بكيفية
 هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس حمد و ثناء کی سزاوار ہے۔ جس نے مشفقانہ خطاب سے ایمان داروں کو شرف بخشا (یعنی اَلْتُمُّ الْاَعَاوُنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ) اور انہیں عزت عطا کی اور قرآن حکیم کے مطالب و مقاصد کے فہم کی بناء پر علماء کرام کو بلند درجات سے فیض یاب فرمایا۔ خصوصاً مجتہدین حضرات کو اپنی عنایات اور احسانات سے حصہ وافر عطا کیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے صحابہ کرام پر اللہ تعالیٰ کی لاکھوں رحمتیں نازل ہوں۔ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ان کے رفقاء پر سلامتی ہو۔

چنانچہ شریعت اسلامی کے مأخذ چار ہیں :

- ۱۔ کتاب اللہ تعالیٰ۔
- ۲۔ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔
- ۳۔ اجماع امت مسلمہ۔
- ۴۔ قیاس۔

ضروری ہے کہ مذکورہ بالا مأخذوں میں سے ہر ایک پر سیر حاصل بحث کی جائے، تاکہ استنباط احکام کا صحیح طریق معلوم ہو سکے۔

بحث اول کتاب اللہ

۱۔ خاص و عام کی بحث

(فقہاء کرام نے احکام کے استنباط کے لیے قرآن کریم کے الفاظ کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے۔
خاص، عام، مشترک اور مؤول)۔

خاص وہ لفظ ہے جو کسی معلوم اور متعین معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو یا کسی معلوم فرد یا شے کا نام ہو۔ اس کی مثال حسب ذیل ہے۔ (سہولت فہم کے مد نظر خاص کر تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے)۔

۱۔ تخصیص فرد

جب کہ کسی خاص فرد کا نام ہو مثلاً زید۔

۲۔ تخصیص نوع

جب کہ لفظ کسی خاص نوع یا قسم کو ظاہر کرے مثلاً (انسان میں مرد و عورت دونوں شامل ہیں اور ان میں سے ایک قسم کو ظاہر کرے جیسے) مرد۔

۳۔ تخصیص جنس

جب کہ لفظ کسی خاص جنس کو ظاہر کرے

مثلاً انسان (اس میں مرد و عورت دونوں شامل ہیں مگر دوسرے حیوانات سے یہ جنس الگ ہے) .

عام

عام میں ہر وہ لفظ شامل ہے جو (کسی معلوم و متعین ، خاص فرد کو ظاہر نہ کرے بلکہ) لفظی یا معنوی طور پر بہت سے افراد پر مشتمل ہو .

عام لفظی کی مثال مُسْلِمُوْنَ اور مُشْرِكُوْنَ ہے (یعنی بہت سے مسلمان اور بہت سے مشرک . اب ان میں کسی معلوم و متعین یا خاص فرد کی طرف اشارہ نہیں ، بلکہ بلا تعین بہت سے افراد مراد ہیں اور یہ عموم ، لفظی سے واضح ہے .

عام معنوی کی مثال مَنّ اور مّا ہیں (کیونکہ مَنّ اور مّا کے الفاظ اگرچہ بظاہر مفرد نظر آتے ہیں . مگر اپنے معنی کے اعتبار سے بہت سے افراد کو شامل ہیں . مَنّ کا لفظ ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتا ہے اور مّا کا لفظ غیر ذوی العقول کے لیے بولا جاتا ہے) .

خاص کا حکم

قرآن حکیم میں جو لفظ خاص ہو اس پر عمل کرنا ہر صورت واجب ہوتا ہے اور اگر بالفرض نہ ہو واحد یا قیاس سے اس کا تعارض واقع ہو جائے تو سب سے پہلے دونوں میں اس صورت سے تطبیق دی جائے گی

کہ کتاب کے حکم میں کوئی تغیر یا تبدیلی واقع نہ ہو اور دونوں پر عمل ہو جائے، ورنہ بصورت دیگر کتاب پر عمل کیا جائے گا اور اس سے متعارض خبر واحد یا قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ حسب ذیل مثالوں سے اس اصول کی وضاحت کی جاتی ہے۔

مثال ۱ : سورة البقرة کی آية ۲۲۸ میں مطلقہ

عورتوں کے بارے میں ارشاد ربانی ہے :

”وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“

مندرجہ بالا آية میں لفظ ثلاثة خاص ہے۔ جو ایک معلوم و متعین عدد کے لیے وضع کیا گیا ہے (تین کا عدد دو اور چار کے درمیان سالم صورت میں واقع ہے نہ تو $\frac{3}{4}$ کو تین کہا جا سکتا ہے اور نہ $\frac{1}{3}$ کو) لہذا اس لفظ خاص پر عمل واجب ہوگا (احناف کے نزدیک لفظ قروہ سے مراد ایام حیض Menses ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد طہر ہے)۔

زیر نظر اصول کے مطابق اگر قروہ کو طہر پر معمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے اور انہوں نے یہ معنی اس اعتبار سے لیے ہیں کہ لفظ طہر

۱۔ اور طلاق والی عورتیں تین حیض تک اپنے تئیں روکے رہیں۔

مذکر ہے اور لفظ حیض مؤنث، اور قرآن کریم میں قروء سے پہلے لفظ ثلاثۃ مؤنث ہے۔ گرامر کا مسلمہ اصول ہے کہ اگر عدد مؤنث ہو تو معاود مذکر ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ قروء سے مراد طہر ہے۔

لیکن اس سے یہ دقت پیش آتی ہے کہ طہر کے معنی لینے میں ثلاثۃ کے لفظ خاص پر عمل چھوٹ جاتا ہے کیونکہ جو شخص لفظ قروء کو طہر کے معنوں میں استعمال کرے۔ اس کے نزدیک تین کامل طہر عدۃ واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ عورت کی عدۃ دو کامل طہروں اور ایک اس ناقص طہر پر مشتمل ہوگی جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔ (چنانچہ قروء کے معنوں میں اس اختلاف کی بنا پر امام شافعیؒ اور احناف میں درج ذیل مسائل میں اختلاف رونما ہوا ہے)۔

(ا) احناف کے نزدیک تین طہر گزرنے کے بعد تیسرے حیض میں چونکہ عدۃ ابھی باقی ہے، لہذا شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عدت گزر چکی ہے۔ لہذا شوہر حق رجوع سے محروم ہوگا۔

(ب) احناف کے نزدیک یہ عورت کسی دوسرے کے نکاح میں نہیں جا سکتی اور امام شافعیؒ کی رائے میں (عدت گزرنے کی بنا پر) نکاح نانی صحیح ہے۔

(ج) احناف کے نزدیک شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ

وہ عورت کو گھر سے باہر نکلنے سے منع کر دے۔
امام شافعیؒ کی رائے میں عورت کو باہر جانے کی
آزادی حاصل ہو چکی ہے۔

(د) احناف کے اصول کے مطابق شوہر پر عورت کا نفقہ
و سکنی واجب ہے مگر امام شافعیؒ کی رائے
میں نہیں۔

(ه) احناف کی رائے کے مطابق عورت خلع لے سکتی ہے۔
اور مرد نئی طلاق دے سکتا ہے لیکن امام شافعیؒ
کی رائے میں (عدة گزرنے کی بناء پر) خلع و طلاق
کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(و) احناف کے نزدیک شوہر مطلقہ بیوی کی بہن کو
نکاح میں نہیں لا سکتا، یا اس کے ہوتے ہوئے مزید
چار عورتوں کو نکاح میں نہیں رکھ سکتا۔ مگر
امام شافعیؒ کی رائے میں اس قسم کی کوئی پابندی
شوہر پر عائد نہیں ہوگی۔

(ز) احناف کے نزدیک زوجین میں سے کسی ایک کے
فوت ہونے پر باہمی میراث کے احکام جاری ہوں گے۔
لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔

(مذکورہ بالا مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ
احناف و شوافع میں یہ اختلاف بنیادی نوعیت کا
نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک عدت گزرنے
پر رشتہ زوجیت کامل طور پر منقطع ہو جاتا ہے۔

اختلاف صرف عده گزرنے کے تعین میں ہے کہ
احناف کے نزدیک تیسرے طہر کے ختم ہونے پر
عدہ نہیں گزرتی۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک
ختم ہو جاتی ہے)۔

مثال ۲ : قرآن کریم میں سورۃ الأحزاب کی آیۃ
مجیدہ میں ارشاد ربانی ہے ۔

”قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ“

مذکورہ بالا آیت میں فَرَضْنَا کا لفظ مہر کی مقدار
شرعی کے معاملہ ہونے میں خاص ہے ، لہذا اس پر عمل
واجب ہوگا اور اس پر عمل اس بنا پر ترک نہیں کیا
جائے گا ، کہ یہ مالی لین دین ہے لہذا اس کو باقی
لین دین کے معاملات پر قیاس کرتے ہوئے زوجین کی
رائے پر چھوڑ دیا جائے، جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے
ہے (احناف کے نزدیک مہر کی کم از کم مقدار دس
درہم ہے اور امام شافعیؒ کی رائے میں ہر وہ چیز
مہر میں رتور کی جا سکتی ہے جو باقیمت ہو خواہ وہ
ایک ہی درہم کیوں نہ ہو)۔

امام شافعیؒ مقدار مہر کو امور مالیہ پر قیاس
کرتے ہیں کہ یہ ایک باہمی لین دین ہے اور شریعت
اسلامی کو اس میں کوئی دخل نہیں)۔

اس اصول کی بناء پر احناف اور شوافع میں
مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف رونما ہوا ۔

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کرنے کی بجائے اگر
کوئی شخص نفل عبادت کے لیے تہجد کی زندگی بسر
کرمے ۔ تو یہ نکاح کرنے سے افضل ہے (کیونکہ
ان کی رائے میں نکاح ایک مالی لین دین اور دنیوی
کاروبار ہے) ۔

(ب) امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ نکاح ایک مالی
لین دین ہے لہذا شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ
وہ جس طریق سے چاہے عورت کو طلاق دے خواہ
وہ اکھٹی طلاقیں ہی دے (بیک وقت دو یا تین
طلاق لیکن یہ احناف کے نزدیک بدعت ہیں) ۔

یا الگ الگ کر کے دے ، بلکہ امام شافعیؒ کی
رائے میں تین طلاقیں ایک ہی مجلس میں دینا بھی
مباح ہے (احناف کے نزدیک ایسا کرنے والا سخت
گنہگار ہوگا) ۔

(ج) امام شافعیؒ کے نزدیک خلع سے نکاح فسخ ہو جاتا
ہے (مگر احناف کے نزدیک اس سے ایک بائن طلاق
واقع ہوتی ہے) ۔

✓ مثال ۳ : قرآن حکیم کی سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۳۵
میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ۔

”فَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“^۱

مذکورہ بالا آیت میں نَنْكِحَ کا لفظ خاص ہے، جس سے یہ ظاہر ہے کہ نکاح کا اعتقاد کرنے والی خود عورت ہے لہذا اس پر عمل واجب ہوگا اور خبر واحد کے متعارض ہونے کی صورت میں اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا، خبر واحد حسب ذیل ہے۔

”إِنَّمَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ
بَاطِلٌ بَاطِلٌ“^۲

اس تعارض کی بناء پر احناف اور شوافع میں مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔

اگر کسی بالغہ نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تو امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق :

(۱) شوہر کے لیے اس عورت سے ازدواجی تعلق جائز نہ ہوگا۔

(ب) شوہر پر مہر کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی۔

(ج) شوہر پر نفقہ و مسکنی واجب نہ ہوگا۔

۱۔ تو اس کے بعد جب تک عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح نہ کر لے اس (پہلے شوہر) پر حلال نہ ہوگی۔

۲۔ جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنے تئیں نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔

(د) اگر شوہر نے طلاق دی تو وافع نہیں ہوگی ۔
 (ر) شوہر نے تین طلاقیں دے دیں ، تو بھی تحلیل کے
 بغیر اس سے نکاح کر سکتا ہے ، لیکن یہ رائے
 امام شافعیؒ کے پیروؤں میں متقدمین کی ہے ۔ متأخرین
 شوافع نے احناف ہی کے موقف کو اختیار کیا ہے
 (احناف کا موقف اس مسئلے میں یہ ہے کہ بالغہ
 کا یہ نکاح بالکل صحیح ہے اور اس سے نکاح کے تمام
 احکام ثابت ہوں گے) ۔

عام

عام کی دو قسمیں ہیں :

- ۱ - عام مخصوص البعض ۔
- ۲ - عام غیر مخصوص البعض ۔

عام غیر مخصوص البعض وہ ہے جس میں کسی
 قسم کی تخصیص نہ پائی جائے اس کا حکم یہ ہے کہ اس
 ہر ہر صورت خاص ہی کی طرح عمل واجب ہوتا ہے
 چنانچہ اس اصول کے پیش نظر ہماری رائے یہ ہے ۔

۱ - جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور مال
 مسروقہ ضائع ہو چکا ہو تو چور پر ضمان واجب نہیں ہوگا ۔

(ضمان یہ ہے کہ جو مال ضائع ہوا ہے اس کی
 قیمت اس سے وصول کی جائے) کیونکہ ہاتھ کاٹ دینا

ہی اس جرم کی پوری سزا ہے۔ جو چور سے سرزد ہوا اس لیے کہ کلمہ ما عام ہے لہذا یہ ان تمام امور کو شامل ہوگا۔ جن کا چور مرتکب ہوا اور اگر بالفرض ضمان واجب کیا جائے۔ تو سزا ہاتھ کے کاٹنے کے علاوہ ضمان واجب کرنے کو بھی شامل ہوگی۔ (حالیکہ نص پر اضافہ جائز نہیں) چنانچہ غصب پر قیاس کرتے ہوئے عام کے اس حکم کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ (امام شافعیؒ نے چور کو غاصب پر قیاس کیا ہے اور غاصب پر سزا اور ضمان دونوں واجب ہوتے ہیں۔ لیکن احناف عام کے اس حکم پر عمل کرتے ہیں اور قیاس کو ترک کر دیتے ہیں)۔

کلمہ ما کے عام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام مجددؒ نے بیان کیا ہے۔ اگر کوئی آقا اپنی باندی کو یہ کہے۔ ”اِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ“ (جو کچھ تیرے شکم میں ہے اگر وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے) اور اس باندی کے ہاں ایک لڑکی اور ایک لڑکا تولد ہوا تو اسے آزاد نہیں کیا جائے گا (کیونکہ ”جو کچھ“ میں لڑکے کے علاوہ لڑکی بھی شامل ہوگئی۔ امام مجددؒ کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ فن لغت اور عربی ادب میں سند تسلیم کیے جاتے ہیں)۔

۲۔ قرآن حکیم میں سورۃ المزل آیت ۲۵ میں ارشاد ربانی ہے :

”فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“

مذکورہ بالا آیت میں ما کا لفظ عام ہے یعنی جو کچھ تمہیں قرآن حکیم سے میسر آئے (نماز میں) پڑھ لیا کرو۔ لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ خاص سورۃ فاتحہ ہی کے پڑھنے پر جواز نماز موقوف نہیں ہوگا (بلکہ قرآن مجید کی جو بھی آیات بحالت قیام پڑھی جائیں ان سے نماز جائز ہو جائے گی)۔

اب حدیث میں (جو کہ مشہور نہیں بلکہ خبر واحد ہے) یہ وارد ہوا ہے کہ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ لہذا ہم دونوں یعنی کتاب و سنت کے احکام پر اس صورت سے عمل کرتے ہیں کہ کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تغیر اور تبدیلی رونما نہ ہو۔ چنانچہ ہم حدیث کو اس امر پر محمول کرتے ہیں کہ کوئی نماز بغیر سورۃ فاتحہ کے کامل طور پر ادا نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ مطلق قراءۃ فرض ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا حدیث کے حکم کے مطابق واجب ہے (لیکن اگر تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہ ہوتی۔ تو نص قرآنی پر عمل کیا جاتا)۔

(۳) قرآن حکیم میں سورۃ الانعام آیۃ ۱۲۱ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :

”وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَدْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“

مذکورہ بالا آیت سے یہ ثابت ہوا کہ اگر کوئی شخص دانستہ طور پر ذبح کے وقت بسم اللہ نہ پڑھے ، تو مذبح کا کھانا حرام ہے ۔ اس کے بالکل متعارض حدیث میں یہ وارد ہوا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص دانستہ طور پر ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لے تو اس کا کھانا ناجائز ہوگا یا نہیں ۔ آپ نے ارشاد فرمایا کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام نقش ہے ۔

اب آیت قرآنی اور مذکورہ بالا حدیث میں تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہیں کیونکہ اگر دانستہ طور پر اللہ کا نام بوقت ذبح نہ لینے سے وہ شے حلال ہے تو نادانستہ یا بھول کر ذبح اللہ تعالیٰ کا نام نہ لینے سے بھی حلال ہوگی ۔ نتیجۃً کتاب پر عمل باقی نہ رہا ۔ (لہذا احناف کے موقف کے مطابق کتاب پر عمل کیا جائے گا) اس لئے حدیث کو متعارض ہونے کی بناء پر ترک کر دیا جائے گا ۔

۴ (ع) قرآن حکیم میں سورۃ النساء آیۃ ۲۳ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ۔ **وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ** آیۃ کے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ دودھ پلانے والی کو نکاح میں لانا حرام ہے (خواہ بچے نے تھوڑا دودھ پیا ہو یا زیادہ ۔ حکم مطلق ہے) ۔



اس سے متعارض حدیث میں یہ وارد ہوا ہے کہ
 یک بار کا پینا یا دوبار کا پینا حرمت کو ثابت نہیں
 کرتا اور نہ ہی ایک بار پلانے یا دوبار پلانے سے حرمت
 ثابت ہوتی ہے۔ اب ان دونوں میں تطبیق کی کوئی
 صورت ممکن نہیں۔ لہذا احناف کے اصول کے مطابق
 کتاب پر عمل کیا جائے گا اور معارض حدیث کو ترک
 کر دیا جائے گا۔

— عام مخصوص البعض

عام مخصوص البعض وہ ہے جس میں حکم ابتدائی
 طور پر تو عام ہو (لیکن بعد میں اس میں کچھ تخصیص
 کر دی جائے) اس کا حکم یہ ہے کہ باقی ماندہ حصے
 پر عمل واجب ہوگا اگرچہ اس میں غلطی اور خطا کا
 احتمال باقی ہے۔ لہذا اگر کوئی دلیل یا قرینہ ایسا پایا
 جائے۔ جس سے باقی ماندہ حصے میں تخصیص واقع ہوتی
 ہو تو خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز
 ہوگی۔ حتیٰ کہ کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں۔
 اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی (کیونکہ تین سے کم
 ہونے پر اس کی عمومیت یعنی بہت سے افراد کو شامل
 ہونا ہی باقی نہ رہا)۔

(اس پر عمل واجب ہے) اور یہ اس لیے جائز ہے
 کہ مخصص (یعنی تخصیص کرنے والا) جس میں بعض افراد

کو حکم سے مستثنیٰ قرار دے تو باقی ماندہ ہر فرد میں احتمال باقی رہتا ہے کیونکہ اس کے لیے دونوں صورتیں جائز ہیں کہ آیا یہ عام کے حکم کے تحت ہے یا مستثنیٰ کے ذیل میں آئے گا۔

چنانچہ دونوں طرفیں برابر ہوئیں اور جب بھی کوئی دلیل شرعی (خبر واحد یا قیاس) قائم ہو جائے۔ جس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ تخصیص میں شامل ہے تو تخصیص کی جانب کو ترجیح حاصل ہوگی۔

لیکن اگر مختص نے بعض معلوم اور متعین افراد کو حکم سے مستثنیٰ قرار دیا تو یہ جائز ہے کہ اس موجود علت کو ہر فرد معین پر اجرا کیا جائے۔ لہذا جب کوئی بھی دلیل شرعی اس علت کے موجود ہونے پر قائم ہو جائے تو اس فرد معین کے علاوہ اس کے تخصیصی پہلو کو ترجیح ہوگی اور غلطی کے احتمال کے باوجود اس پر عمل کیا جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے

کہ ”اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَقْتُلُوا أَهْلَ الذِّمَّةِ“ اس قول میں مشرکین سے ذمیوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ جب ان کے مستثنیٰ قرار دینے کی وجہ، سبب اور علت پر غور کیا گیا تو معلوم یہ ہوا کہ ان لوگوں سے مسلمانوں کو نقصان پہنچنے کا خدشہ نہیں۔ لہذا ذمیوں کے علاوہ

قیاس سے بوڑھے ، معذور ، نابالغ اور عورتیں بھی اس حکم سے مستثنیٰ قرار دی جا سکتی ہیں ۔

۔ (مشترک اور مؤول کی بحث صاحب کتاب کی ترتیب کے مطابق مطلق اور مقید کے بعد آئے گی) ۔

—:O:—

۲۔ مطلق اور مقید کی بحث

(مطلق فقہی اصطلاح میں اس حکم کو کہتے ہیں جس میں کسی قسم کی کوئی تخصیص یا قید نہ ہو اور مقید وہ ہے جس کے حکم میں کوئی تخصیص یا قید پائی جائے)۔

ائمہ احناف کا موقف یہ ہے کہ کتاب اللہ میں جو حکم مطلق پایا جائے۔ اگر اس مطلق حکم پر عمل ممکن ہو تو خبر واحد یا قیاس سے اس کو مقید کرنا یا تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس کی وضاحت مندرجہ ذیل مثالوں سے کی جاتی ہے :

۱۔ قرآن حکیم میں سورۃ المائدہ آیہ ۶ میں ارشاد باری ہے ۔

”فَاغْسِیْاُوْا وُجُوْہَکُمْ“۔

(تو اپنے منہ دھو لیا کرو)

آیہ مذکورہ میں مطلق دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ لہذا اس پر نیت، ترتیب اعضاء کو لے در لے دھونا اور ابتدا میں بسم اللہ پڑھنے کی شرط جو حدیث

سے ثابت ہے عائد نہیں کی جائے گی بلکہ حدیث پر اس طریق سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب کے حکم میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہو۔ لہذا ہماری رائے میں مطلق دھونا فرض ہے۔ جس کا حکم قرآن حکیم سے ثابت ہے اور نیت کرنا (اور دیگر امور کا لحاظ) سنت ہے جو کہ حدیث سے ثابت ہے۔

۲۔ قرآن حکیم میں سورۃ النور آیہ ۲ میں وارد ہے۔

”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ۔“

(یعنی زانی اور زانیہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سو درے مارو)

مذکورہ بالا آیہ میں زنا کی حد ایک سو کوڑے بیان کی گئی ہے۔ لہذا اس پر جلاوطنی کی سزا کا اضافہ نہیں کیا جائے گا۔ جو حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ

”الْبَكَرُ بِالْبَكَرِ جَلْدٌ مِائَةً تَغْرِيْبٌ عَامٌ“ چنانچہ ہماری رائے میں ان دونوں احکام میں تطبیق دی جائے گی اور حدیث پر اس طریق سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب کے حکم میں کوئی تغیر یا تبدیلی واقع نہ ہو۔ لہذا کوڑوں کی سزا حد شرعی قرار دی جائے گی۔ جو قرآن حکیم سے ثابت ہے اور جلاوطنی کی سزا کو حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے گا جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔

۳۔ سورۃ الحج آیہ ۲۹ میں ارشاد الہی ہے ۔

”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“

(چاہے کہ وہ قدیم گھر (بیت اللہ) کا طواف کریں)
مذکورہ بالا آیہ میں بیت اللہ شریف کے طواف کا حکم مطلق ہے (اس میں وضو کا کوئی ذکر نہیں۔
لہذا اس پر وضو کی شرط کا اضافہ نہیں کیا جائے گا
بلکہ حدیث پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب
کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ ہو۔ چنانچہ مطلق طواف
قرآن کریم کے حکم کے مطابق فرض ہوگا۔ وضو ترک
کرنے کی بناء پر مناسک میں واقع شدہ کمی کی تلافی
ایک جانور کی قربانی سے کر دی جائے گی۔

۴۔ ارشاد خداوندی ہے ۔

”وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ“ (سورۃ البقرہ آیہ ۴۲)

(اور اللہ آگے) جھکنے والوں کے ساتھ جھکا کرو)
آیہ مذکورہ بالا میں مطلق رکوع کا حکم ہے۔
لہذا اس پر حدیث میں وارد تعدیل کی شرط کو بڑھایا
نہ جائے گا۔ بلکہ حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا
جائے گا کہ کتاب کے حکم میں کوئی تغیر اور
تبدیلی واقع نہ ہو۔ چنانچہ (کتاب اللہ کے حکم کے
مطابق) مطلق رکوع فرض اور حدیث کے حکم کے
مطابق تعدیل کا لحاظ رکھنا واجب ہوگا۔

اس اصول کے پیش نظر ہماری رائے میں زعفران کے پانی سے بلکہ ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس نے اس کی کسنی ایک صفت (رنگ ، ذائقہ یا بو) کو بدل دیا ہو وضو جائز ہوگا۔ کیونکہ تیمم کی شرط اسی صورت میں عائد ہوتی ہے۔ جب کہ مطلق پانی موجود نہ رہے اور مذکورہ بالا صورتوں میں مطلق پانی موجود ہے۔ کیونکہ زعفران یا کسی دوسری قید اضافت نے اس کے پانی کے نام سے موسوم ہونے کو زائل نہیں کیا۔ بلکہ آب زعفران کہنے سے اس کے پانی ہونے کو ثابت کیا گیا۔ لہذا یہ مطلق پانی کے حکم میں شمار ہوگا اور مطلق پانی کے باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ آسمان سے نازل ہونے کی صفت پر باقی رہے۔ لہذا ہماری رائے میں زعفران ، صابون اور اشنان یا اس قسم کی دیگر اشیاء کے پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا۔

(احناف کے اس موقف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نجس پانی بھی تو بہر حال پانی ہی کہلاتا ہے۔ تو اس سے بھی وضو جائز ہونا چاہیے۔ احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ) نجس پانی مطلق پانی کے حکم سے بالکل الگ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (کہ وضو سے مقصود یہ ہے) کہ اللہ تعالیٰ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے اور نجس پانی سے طہارت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

84515

۱ اس سے ضمنی طور پر یہ بھی ثابت ہوا کہ وضو کے واجب ہونے کے لیے حدث (یعنی وضو کا ٹوٹنا) شرط ہے۔ کیونکہ بغیر حدث کے بائٹے جانے کے طہارت کی تحصیل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا (

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور اس کا کفارہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کی صورت میں ادا کیا، اگر اس نے کھانے کے دوران ہی اپنی بیوی سے ازدواجی تعلق استوار کر لیا تو اس پر از سر نو کھانا واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ قرآن کریم میں کھلانے کا یہ حکم مطلق ہے لہذا اس پر *بَرِّ بْنِ قَبِيلٍ اَنْ يَتَمَّاسًا* کی قید کا اضافہ قیاس سے نہیں کیا جائے گا جو کفارے کی پہلی دو صورتوں یعنی غلام کے آزاد کرنے اور ساٹھ روزے رکھنے کی صورت میں موجود ہے) بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور مقید اپنی قیود تک محدود ہوتا ہے

اور اسی طرح بہاری رائے میں ظہار کے کفارے یا مطلق قسم کے کفار میں جو غلام آزاد کیا جائے اس کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض حضرات نے قتل کے کفارے پر قیاس کیا ہے۔

(احناف کے اس موقف پر دو اعتراض کیے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ) سر کے مسح کرنے میں

کتاب اللہ کا حکم مطلق ہے . لیکن احناف نے اسے مقدار ناصیہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے . جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا .

دوسرا اعتراض

کتاب میں حرمت غلیظہ کی تحلیل کے لیے مطلق نکاح کا حکم ہے اور احناف نے اسے حدیث میں وارد حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہا کی بیوی والی حدیث کے مطابق اس میں ازدواجی تعلق کی قید بڑھا دی ہے .

(احناف نے ان اعتراضات کا بڑا شافی جواب دیا ہے . جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے . اس کا جواب یہ ہے) کتاب کا حکم مسح کے بارے میں مطلق نہیں . کیونکہ مطلق حکم وہ ہوتا ہے کہ اس کے کسی فرد پر بھی عمل کر لیا جائے تو اس حکم کی پوری تعمیل ہو جائے . لیکن یہاں اس صورت میں اس کے کسی حصے پر عمل کرنے سے پورے حکم کی تعمیل واقع نہیں ہوتی . کیونکہ اگر کوئی شخص سر پر مسح کرے یا دو تہائی پر مسح کرے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پورے سر کا مسح فرض نہ تھا . (اس سے یہ ثابت ہوا کہ آیت مطلق نہیں ہے ، بلکہ مجمل ہے . جس کی تفصیل ہم نے مذکورہ بالا حدیث سے جو مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ آپ نے بوقت وضو

خاصیہ پر مسح کیا تھا ، حاصل کی) چنانچہ مطلق اور
محمل کا فرق واضح ہو گیا ۔

جہاں تک دوسرے اعتراض کا تعلق ہے ۔ تو
بعض علماء نے لفظ نکاح کو لغوی معنوں پر محمول کیا
ہے ۔ یعنی ازدواجی تعلق ، کیونکہ لفظ زوج سے اس
کا عقد شرعی ثابت ہے ، لہذا سوال زائل ہو گیا ۔

اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ازدواجی
تعلق کی قید جو حدیث سے ثابت ہے ۔ اسے علماء حدیث
نے مشہور حدیثوں میں شمار کیا ہے ۔ لہذا خبر واحد
سے کتاب کو مقید کرنا ثابت نہ ہوا ۔

—:o:—

۳۔ مشترک اور مؤول کی بحث

مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ ایسے معانی پر مشتمل ہو جو حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں مثلاً لفظ جاریہ کہ اس سے مراد بانڈی بھی ہے اور کشتی بھی (کشتی اور بانڈی حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہیں) یا جیسے لفظ مشتری کہ اس سے مراد خریدار بھی ہے اور یہ آسمان کے ایک سیارے کا نام بھی ہے یا جیسے لفظ بائن کہ اس سے جدا کرنے والا بھی مراد ہے اور وضاحت کرنے والا بھی۔

مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی کا تعین کر لیا جائے۔ (یعنی ایک متعین معنی مراد لے لیا جائے) تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ لہذا اس اصول کی بناء پر ہمارے ائمہ اور علماء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن حکیم میں مذکور لفظ قروہ دو معنوں پر محتمل ہے یا اس سے مراد حیض ہے جیسا کہ ہمارا موقف ہے یا پھر اس سے مراد طہر ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے (چنانچہ جب کسی

ایک معنی کا تعین کر لیا گیا تو پھر دوسرے معنی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ حسب ذیل مثالوں سے اس اصول کی مزید وضاحت کی جاتی ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ فلاں قبیلے کے موالی کو اتنی رقم دے دی جائے۔ (موالی مومن کی جمع ہے اور مومن کا لفظ عربی میں مشترک ہے، جس سے مراد آزاد کرنے والا بھی ہے اور آزاد شدہ بھی، اس کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں مستعمل ہے) اور اس قبیلے کے اعلیٰ موالی بھی ہوں (یعنی انہیں آزاد کرنے والے اور اَسْفَل مَوَالِیٰ بھی ہوں) (یعنی جن کو انہوں نے آزاد کیا ہو) وصیت کے بعد یہ شخص فوت ہو گیا تو یہ وصیت فریقین کے حق میں باطل ہو جائے گی کیونکہ دونوں یکبارگی مراد نہیں لے جا سکتے اور کوئی وجہ ترجیح بھی موجود نہیں۔

امام اعظمؒ فرماتے ہیں اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو میرے لیے میری والدہ کی مثل ہے تو اس سے وہ نہار کرنے والا قرار نہیں پائے گا کیونکہ لفظ مثل مشترک ہے (کہنے والے کا مقصد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو میرے لیے والدہ کی مثل ہے۔ یعنی جس طرح وہ مجھ پر حرام ہے اسی طرح تم بھی حرام ہو یا جس طرح میں والدہ کو احترام کی نگاہوں

سے دیکھتا ہوں ایسے ہی تمہیں بھی . چنانچہ) یہ لفظ کرامت اور حرمت کے بیان کرنے میں مشترک ہے لہذا وجہ حرمت کی ترجیح اس وقت تک ممکن نہیں . جب تک کہ مرد اپنی نیت کا اظہار نہ کرے .

اسی اصول کی بنا پر ہماری رائے میں شکار کی مانند دوسرا جانور ادا کرنا جائز نہیں (یعنی اگر حج کے دوران حالت احرام میں کوئی شخص شکار کر بیٹھے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ وہ اس کی مثل ادا کرے چنانچہ) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے . ”فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ“ سورة المائدة آية ۹۵ .

(تو اس کا بدلہ دے اسی قسم کا مویشی جو اس نے قتل کیا)

کیونکہ لفظ مثل دو چیزوں کو شامل ہے (صورت کے لحاظ سے ملتا جلتا) اور مثل معنوی (قیمت کے اعتبار سے اس کے مساوی ہو) اور حدیث میں وارد حکم کے مطابق کبوتر اور چڑیا کے شکار کی صورت میں متفقہ طور پر قیمت ہی ادا کی جاتی ہے . لہذا صوری اعتبار کو ترک کر دیا جائے گا . کیونکہ مشترک میں عموم بالکل نہیں ہوتا . لہذا صورت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا . کیونکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں .

مؤول

جب کسی مشترک کی کسی ایک صورت کو غالب رائے سے ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مؤول کہلاتا ہے۔ مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس میں خطا کے احتمال کے باوجود اس پر عمل واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی مکے کے معاوضہ میں کوئی شے خریدی اور اس شہر میں اسی نام کے دو مکے ہیں۔ تو لین دین میں اس مکے کا اعتبار ہوگا جو اس شہر میں زیادہ مروج ہے اور یہ تعین تاویل یا قرینے کے پیش نظر کیا گیا ہے۔ اگر اس شہر میں مختلف مکے رائج ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (کہ مشترک کے مختلف معنی ایک ہی وقت میں مراد نہیں لیے جا سکتے۔ اگر لاہور میں پچیس روپے کی کوئی چیز خرید جائے تو اس روپیہ سے مراد پاکستانی روپیہ ہے اگر کوئی شخص کابل میں پچیس روپے کی کوئی شے خریدے تو اس سے مراد افغانی روپیہ ہوگا اور دہلی میں ہندوستانی روپیہ مراد ہوگا۔ اور اگر اتفاق سے کوئی شخص مکہ معظمہ میں بلا تعین پچیس روپے کی کوئی چیز خریدے جب کہ ہندوستانی، افغانی اور پاکستانی تینوں مکے وہاں مروج ہوں تو بیع باطل ہوگی)۔

اسی طرح قروء سے مراد حیض ہے (کیونکہ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے باندی کی عدت دو حیض بیان کی ہے تو ظاہر ہے کہ آزاد عورت کی عدت بھی تین حیض ہے نہ کہ تین طہر)۔

اسی طرح حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ میں تنکح سے مراد عقد شرعی نہیں۔ بلکہ ازدواجی تعلقات مراد ہیں (کیونکہ لفظ زوج کا قرینہ عقد شرعی کو ثابت کر رہا ہے۔ لہذا تنکح کا لفظ اپنے لغوی معنوں میں استعمال کیا جا سکتا ہے)۔

اسی طرح مذاکرۃ طلاق میں کنایہ کے لفظ سے طلاق ثابت ہوگی۔ (اگر زوجین میں باہمی کشیدگی کی بناء پر طلاق کی گفت و شنید ہو رہی ہو اور مرد یہ کہے کہ جاؤ اپنا بوریا بستر باندھو۔ بظاہر تو اس سے مراد طلاق نہیں ہے۔ لیکن مذاکرۃ طلاق کے قرینے سے طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا)۔

اور اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں جو قرض زکاۃ کی ادائیگی میں مانع ہو اس کو آسانی سے قابل ادا مال سے ادا کیا جائے گا، اور امام محمدؒ نے اس بارے میں ضمنی طور پر یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ اسے مہر میں ایک نصاب دے گا، (نصاب مال کی اس مقدار کو کہتے ہیں جس پر زکاۃ واجب ہو جائے) اس شخص کے پاس بکریوں کا

نصاب بھی ہے اور نقد روئے کا بھی نصاب ہے تو عورت کو مسہر میں نقد نصاب دیا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس مال پر ایک سال گزر جائے تو شوہر پر بکریوں کے نصاب میں زکاة واجب ہوگی اور نقد نصاب پر زکاة واجب نہیں ہوگی۔ (کیونکہ یہ نصاب عورت کو مسہر کی صورت میں اسے ادا کرنا ہے)۔

اگر مشترک کی کسی صورت کو متکام کے اپنے بیان سے ترجیح حاصل ہو جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل یقینی طور پر واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں کے مجھ پر بخارا کے دس درہم واجب ہیں تو بخارا کے سکے کا ذکر اس کے درہم کی تفسیر شمار ہوگا۔ (مثلاً اگر کوئی شخص ہندوستان میں یہ کہے کہ مجھ پر اتنے پاکستانی روپے واجب ہیں تو ہندوستان میں ہونے کے باوجود اس سے مراد پاکستانی روپیہ ہی ہوگا)۔ لیکن اگر متکام نے مشترک سکے کی وضاحت نہ کی تو شہر کے زیادہ مروج سکے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس میں مؤول کا مذکورہ بالا طریق ملحوظ ہوگا۔ لہذا اصولی طور پر مفسر کو مؤول پر ترجیح حاصل ہوگی (لہذا اگر متکام نے سکے کی خود وضاحت کر دی) تو شہر کا زیادہ مروج سکہ ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔

۲۔ حقیقت و مجاز کی بحث

ہر وہ لفظ جس کو لغت کے وضع کرنے والے نے کسی شے کی ماہیۃ بیان کرنے کے لیے وضع کیا ہے ، وہ اس کے لیے حقیقت ہے ، لیکن اگر اس کو ان معنوں کے علاوہ دوسرے معنوں میں استعمال کیا جائے تو اس کے لیے مجاز ہوگا اور یہاں پر حقیقت مراد نہ ہوگی ۔

حقیقت اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں ایک ہی حالت میں ایک ہی لفظ سے یک بارگی مراد نہیں لیے جا سکتے ۔ چنانچہ اس بناء پر ہماری رائے میں جب صاع سے مراد جنس لے لی جائے (صاع سے مراد وہ پیمانہ ہے جس سے کوئی جنس ناپی جاتی ہے ۔ لیکن عرف عام میں مجازی طور پر صاع سے مراد پیمانے کے بجائے اس میں ناپی جانے والی جنس مراد لی جاتی ہے) جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ہے : ”لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ“ (اور اس ارشاد نبوی سے یہ مراد ہے کہ کسی جنس کے ایک پیمانہ وزن کو دو پیمانوں کے وزن کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا) اور مطلق پیمانے کا اعتبار

ساقط ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے ایک صاع (پیمانے) کو دوسرے دو پیمانوں کے عوض بیچ ڈالا تو یہ خرید و فروخت جائز ہوگی۔

اسی اصول پر قرآن حکیم کی آیت **أَوْ لَا تَسْتَمُّ النِّسَاءَ** میں (جب لمس سے مراد ازدواجی تعلق لے لیا جائے جو اس کے مجازی معنی ہیں) تو مطلق ہاتھ سے چھونا کے معنی (جو اس کے حقیقی معنی ہیں) ساقط ہو جائیں گے۔ (امام شافعیؒ کی رائے میں اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مطلق چھولیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور مباشرت کی صورت میں تو سب کا اتفاق ہے کہ اس کو تجدید طہارت کرنا پڑے گی)۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کے لیے وصیت کی اور اس کے وہ موالی بھی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا تھا۔ اور اس کے وہ موالی بھی ہیں جن کو اس کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ہے تو یہ وصیت اس کے اپنے آزاد کردہ موالی کے لیے کارآمد ہوگی اور اس کے موالی کے لیے کارآمد نہیں ہوگی۔

امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں بیان فرمایا ہے کہ اگر اہل حرب نے اپنے آباء کے لیے امان طلب کی تو اس امان میں ان کے اجداد شامل نہیں ہوں گے۔ اسی

طرح اگر انہوں نے اپنی ماؤں کے لیے امان طلب کی تو اس امان میں ان کی دادیاں شامل نہیں ہوں گی۔ (کیونکہ جب آباء اور امہات کے حقیقی معنی مراد لیے لیے گئے تو مجازی یا ثانوی معنی مراد نہیں لیے جاسکتے)۔

اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ فلاں قبیلے کی دوشیزاؤں کو اتنی رقم دے دی جائے تو ان میں وہ بدکار لڑکیاں شامل نہیں ہوں گی جو حقیقی معنوں میں دوشیزہ نہیں رہیں۔ اگر کسی شخص کے بیٹوں کے لیے کسی نے وصیت کی اور اس شخص کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی تو بیٹے تو اس وصیت میں شامل ہوں گے مگر پوتے داخل نہ ہوں گے۔

ہمارے ائمہ نے اسی اصول کے پیش نظر یہ بھی بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا، جب کہ وہ عورت اجنبیہ تھی۔ تو نکاح سے مراد عقد شرعی ہوگا (حو اس کے مجازی معنی ہیں)۔ حتیٰ کہ اگر اس شخص نے اس عورت سے ناجائز جنسی تعلق پیدا کیا اور جنسی تعلق نکاح کے لغوی معنی ہیں) تو وہ اپنی قسم میں حائث نہیں ہوگا۔

احناف کے اس اصول پر چند اعتراضات کیے

گئے (۵) :

۱۔ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا اور وہ اس گھر میں پاؤں سے ننگا داخل ہوا (اور یہ گھر میں قدم رکھنے کے حقیقی معنی ہیں) یا وہ جوتا پہن کر داخل ہوا یا (گھوڑے یا سائیکل یا سکوٹر پر) سوار ہو کر داخل ہوا (اور یہ اس کے مجازی معنی ہیں) تو وہ اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا۔ (خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ حقیقی اور مجازی معنی ایک ہی وقت میں مراد لیے گئے اور یہ مذکورہ اصول کی خلاف ورزی ہے)۔

۲۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوگا، اب اس کے بعد وہ اس کے گھر میں داخل ہوا جب کہ وہ گھر اس کی ملکیت میں تھا (جو فلاں کے گھر کے حقیقی معنی ہیں) یا وہ گھر اس نے کرائے پر لے رکھا تھا یا کسی سے عاریۃً لیا ہوا تھا۔ (اور یہ دونوں فلاں کے گھر کے مجازی معنی ہیں، تو اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو گئے)۔

۳۔ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ جس دن فلاں آئے میرا غلام آزاد ہو جائے گا، اور وہ مذکور شخص خواہ رات کو آیا یا دن کے وقت آیا تو متفقہ طور پر غلام آزاد ہو جائے گا۔ (دن کے حقیقی

معنی صبح سے شام تک کے روشن عصر کے ہیں ۔
اور مجازی طور پر اس سے مراد وقت ہے لہذا یہاں
بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو گئے) ۔

احناف نے ان اعتراضات کا جواب یہ دیا ہے کہ
پہلی صورت میں گھر میں قدم کا رکھنا اپنے مجازی
معنوں میں استعمال ہوا ہے جس کے معروف معنی گھر
میں داخل ہونے کے ہیں ۔ اور گھر میں داخل ہونے میں
مذکورہ تینوں صورتوں میں (پاؤں سے ننگا ہو ، جوتا
پہنے ہوئے ہو ، یا سوار) کوئی فرق نہیں ۔

دوسری صورت میں فلاں کے گھر سے مراد اس کا
رہائشی گھر ہے ۔ اب اس میں کوئی فرق نہیں کہ یہ
گھر اس کی اپنی ملکیت ہے یا اس نے کرائے پر لے رکھا
ہے (یا اس کے پاس مستعار ہے) ۔

تیسری صورت میں آنے کے دن سے مراد مطلق
وقت ہے ۔ کیونکہ دن کو جب کسی ایسے فعل کی
طرف منسوب کیا جائے جو مسلسل نہ ہو تو اس سے
مراد مطلق وقت ہی ہوتا ہے جیسا کہ معروف ہے ۔
(اردو میں کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے ”وہ دن
ہوا ہوئے کہ پسینہ گلاب تھا“ یا مشہور مثل ہے
”وہ دن گئے جب خلیل خاں فاختہ اڑایا کرتے تھے“۔
ان دونوں میں دن سے مراد مطلق وقت ہے جو اس کے
مجازی معنی ہیں) ۔ لہذا مذکورہ بالا صورتوں میں قسم

میں حادث ہونا اس طریق سے ہے اور اس میں حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم نہیں آتا :

فقہاء نے حقیقت کو تین اقسام میں منقسم کیا ہے :

۱۔ حقیقت متعذرہ (ایک ایسی حقیقت جس پر عمل محال ہو) .

۲۔ حقیقت مہجورہ (ایک ایسی حقیقت جس کو عام طور پر ترک کر دیا گیا ہو) .

۳۔ حقیقت مستعملہ (ایسی حقیقت جو عام طور پر معمول ہو) .

پہلی دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں سے متفقہ طور پر مجازی معنی مراد ہوں گے .

حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے : اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا ، ظاہر ہے کہ ہنڈیا یا درخت کا کھانا محال ہے . لہذا اس سے مراد اس کے مجازی معنی یعنی درخت کا پھل اور ہنڈیا کا سالن ہوگا . حتیٰ کہ اگر اس نے تکلفاً درخت اور ہنڈیا ہی کو کھا لیا تو اپنی قسم میں حادث نہیں ہوگا . (اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ایک گلاس مجھے بھی پلائیں تو اس سے مراد مجازی معنی پانی ہوگا . حقیقی معنی یعنی نفس گلاس مراد نہیں ہوگا . اسی طرح قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ

کے لیے مذکور ید . وجہ اور قبضہ وغیرہ الفاظ کے حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے) .

اسی اصول کے پیش نظر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے پانی نہیں پیے گا تو اس سے مراد کنوئیں سے چلو کے ساتھ پانی پینے کے ہوں گے . حتیٰ کہ بالفرض اگر کوئی شخص تکلف کے ساتھ کنوئیں سے منہ لگا کر پانی پیے تو متفقہ طور پر اپنی قسم میں حانت نہیں ہوگا .

حقیقت مسہجورہ کی مثال یہ ہے : اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا ، تو مطلق قدم رکھنے کے معنی محاورے میں متروک ہو چکے ہیں . لہذا اس سے مراد مجازی معنی داخل ہونے کے ہوں گے .

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں توکیل (: کسی کو وکیل بنانا) میں وکیل کو اپنے مخالف کی ہر بات کی تردید کرنا لازم نہیں آئے گا . بلکہ اس کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ اس کے کسی سوال پر ہاں کہے اور کسی پر اس کی تردید کرے کیونکہ عرف و عادت میں وکالت سے مراد ہر بات کی تردید کرنا نہیں ہے . (اس سے مقصود تو مخالف کے دلائل کی تردید کرنا ہے نہ کہ اس کی ہر بات کی تردید کرنا) .

اب حقیقت مستعملہ کو لیجیے اگر اس کا مجاز متعارف (اگرچہ اس کے حقیقی معنی بھی مراد لیے جا سکتے ہیں ، لیکن عام طور پر اس کے مجازی معنی مشہور ہوں) نہ ہو تو متفقہ طور پر حقیقت پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

اور اگر اس کا مجاز متعارف بھی موجود ہو تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہے اور صاحبینؒ کی رائے میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے : اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ قسم صرف اسی نفس گندم تک محدود ہوگی ، حتیٰ کہ اگر اس نے اس گندم کی پکی ہوئی روٹی کھالی تو حادثہ نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ قسم میں گندم سے عموم مجاز کے طور پر وہ تمام اشیاء مراد ہیں جو گندم سے حاصل ہو سکتی ہیں لہذا گندم یا اس سے تیار کردہ روٹی کھانے سے بھی حادثہ ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دریائے فرات سے نہیں پیے گا ، تو اس سے منہ لگا کر پینا مراد ہوگا۔ یہ رائے امام اعظمؒ کی ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک کسی طریق سے بھی پئے حادثہ ہوگا۔

امام اعظمؒ کی رائے میں مجاز لفظی اعتبار سے

حقیقت کا نائب ہے اور صاحبینؑ کے نزدیک صرف حکم کے اعتبار سے مجاز حقیقت کا نائب ہے۔ چنانچہ اگر حقیقت اپنی ذات میں ممکن ہو (تو اس سے مراد مجاز لیا جاسکتا ہے) ، ورنہ اگر اس پر عمل کسی مانع کی بناء پر محال ہے ، تو اس سے مجازی معنی مراد ہوں گے یا پھر غلام لغو ہو جائے گا۔ امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا مجازی مفہوم لیا جائے گا ، اگرچہ یہ اپنی ذات میں ممکن نہ بھی ہو۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا اور وہ غلام عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبینؑ کے نزدیک اس کے مجازی معنی مراد نہ ہوں گے ، کیونکہ اس کے حقیقی معنی متصور نہیں ہو سکتے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک (چونکہ مجاز حقیقت کا لفظی طور پر نائب ہے ، لہذا اس کے مجازی معنی مراد لیے جا سکتے ہیں اور اس کے نتیجے میں غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔ (شریعت اسلامی کا یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کسی رشتہ دار کا مالک ہو جائے تو وہ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے۔ مذکورہ مثال میں چونکہ اس نے غلام کو اپنا بیٹا کہا ہے۔ لہذا بیٹا ہونے کی صورت میں وہ اپنے آقا کی ملکیت سے خود بخود آزاد ہو جائے گا)۔

اسی اصول کی بناء پر مندرجہ ذیل مثالوں کے احکام متسبب کیے گئے ہیں کوئی شخص کہے کہ

محہ پر اس کا ایک ہزار واجب ہے یا اس دیوار پر یا
میرا غلام آزاد ہے یا میرا گدھا ۔

احناف پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس اصول
کی بناء پر اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ
یہ میری بیٹی ہے جب کہ اس کی بیوی کا شجرہ نسب
معروف ہو تو وہ اس پر حرام نہیں ہوگی ۔

اس اعتراض کا جواب امام اعظمؒ نے یہ دیا ہے
کہ بیٹی کہنے سے مجازی طور پر طلاق کے معنی مراد
نہیں لیے جاسکتے خواہ یہ عورت عمر میں اس سے
چھوٹی ہو یا بڑی کیونکہ اگر اس قول (ہذہ ابنتی) کو
درست تسلیم کیا جائے تو یہ نکاح ہی کے منافی ہے اور
جب نکاح ہی ممکن نہ ہو تو اس پر واقع ہونے والا
حکم یعنی طلاق کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور نہ ہی
ایک دوسرے کے منافی ہونے کی بناء پر استعارۃً یہ معنی
مراد لیے جاسکتے ہیں ۔ اس کو پہلی مذکورہ مثال پر
یعنی غلام کو یہ کہنا کہ یہ میرا بیٹا ہے ، قیاس کرنا
غلط ہے کیونکہ بیٹا ہونا ملکیت کے ثابت ہونے کے
منافی نہیں ، بلکہ پہلے باپ کی ملکیت کو ثابت کرتا ہے
پھر بیٹا خود بخود آزاد ہو جاتا ہے ۔

—:O:—

۵۔ استعارہ کے طریق کی بحث

احکام شریعت میں استعارہ دو طریقوں میں استعمال ہوتا ہے۔ پہلا طریق یہ ہے کہ علت اور حکم کے درمیان اتصال پایا جائے۔ اور دوسرا طریق یہ ہے کہ مسبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پایا جائے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے، اس میں استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہوتا ہے اور دوسرے طریق میں صرف ایک طرف سے صحیح ہوتا ہے اور اس کو استعارۃ اصل للفرع کے نام سے موسوم کرتے ہیں (اس میں استعارہ ایک جانب سے صحیح ہوتا ہے اور دوسری جانب سے نہیں ہوتا۔ مثلاً مسبب بول کر مسبب مراد لے سکتے ہیں۔ کیونکہ مسبب اصل ہے اور مسبب اس کی فرع ہے۔ لیکن مسبب بول کر مسبب مراد نہیں لے سکتے)۔

پہلے طریق کی مثال یہ ہے۔ کوئی شخص یہ کہے اگر غلام میری ملکیت میں آجائے تو وہ آزاد ہے۔ اس کے بعد وہ نصف غلام کا مالک ہو گیا۔ پھر اس نے اسے بیچ ڈالا بعد ازاں وہ نصف آخر کا بھی مالک ہو گیا۔ تو غلام آزاد نہیں ہو گا۔ کیونکہ پورا غلام اس کی ملکیت میں جمع نہیں ہونے پایا۔

کوئی یہ کہے کہ اگر میں نے (فلاں) غلام خریدا تو وہ آزاد ہے کے بعد اس نے نصف غلام خرید لیا پھر اسے بیچ ڈالا پھر باقی ماندہ نصف خرید لیا۔ تو یہ نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔

لیکن اگر اس نے ملکیت میر لینے سے خریدنا مراد لیا، تو مجاز کے مسئلہ طریق کے مطابق اس کی نیت درست شمار ہوگی۔ کیونکہ خریدنا ملکیت کے حاصل کرنے کے لیے ایک علت اور سبب ہے اور ملکیت خریداری کا حکم یا حاصل۔ لہذا استعارہ علت اور معلول کے درمیان دونوں جانب سے صحیح متصور ہوگا۔ البتہ ایسی صورت میں جب کہ اس کے حق میں رعایت کا اندیشہ پایا جائے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور یہ خاص طور پر اس لیے ہے کہ اس میں تہمت کا پہلو موجود ہے۔ اس لیے نہیں کہ استعارے کا طریق صحیح نہیں (مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ مذکورہ صورت میں اِشْتَرِیْتُ کے لفظ سے میری مراد مَلِکَتُ تھی۔ تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اس میں تہمت کا شائبہ موجود ہے کہ وہ اپنے نصف غلام کو بچانا چاہتا ہے)۔

دوسرے طریق کی مثال یہ ہے: کوئی شخص

اپنی بیوی سے کہے۔ حَرَّتْکَ میں نے تجھے آزاد کیا اور

اس سے اس نے طلاق مراد لی تو طلاق مراد لینا درست ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنا اپنی حقیقت کے اعتبار سے اس حق منفعت (Right of Enjoyment) کو جو مرد کو ملک یمین کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، زائل کر دیتا ہے۔ لہذا آزاد کرنا حق منفعت کی ملکیت کو زائل کرنے کا ایک مسبب قرار پایا۔ لہذا یہ جائز ہے کہ استعارے کے طور پر اسے طلاق کے لیے استعمال کیا جائے۔ کیونکہ طلاق بھی حق منفعت کی ملکیت کو زائل کر دیتی ہے۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ چونکہ اس کو طلاق کے مجازی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے، تو اس سے واقع ہونے والی طلاق بھی طلاق رجعی ہونی چاہیے۔ جیسا کہ وہ شخص طلاق کے صریح الفاظ سے طلاق دیتا۔

اس کی توجیہ یہ ہے کہ ہم اسے طلاق کے مجازی معنوں میں استعمال نہیں کر رہے بلکہ حق منفعت کی ملکیت کو زائل کرنے میں استعمال کر رہے ہیں اور یہ خصوصیت (طلاق رجعی کی نہیں بلکہ) طلاق بائن کی ہوتی ہے کیونکہ طلاق رجعی ہماری رائے میں حق منفعت کی ملکیت کو زائل نہیں کرتی۔ (یہ مسبب ہول کر مسبب مراد لینے کی مثال ہے۔ اور دوسری مثال جس میں مسبب ہول کر مسبب مراد نہیں لیا جا سکتا حسب ذیل ہے) :

اگر کسی شخص نے اپنی باندی کو یہ کہا
 ”طَلَّقْتُكَ“ میں نے تجھے طلاق دی اور اس سے مراد باندی
 کو آزاد کرنا لیا تو یہ درست نہیں ہوگا کیونکہ اصل
 سے فرع ثابت ہو سکتی ہے (یعنی مسبب بول کر مسبب
 مراد لیا جا سکتا ہے ، مثلاً أَنْتِ حُرَّةٌ کہہ کر
 أَنْتِ طَالِقٌ مراد لے سکتے ہیں ۔ لیکن أَنْتِ طَالِقٌ کہہ کر
 أَنْتِ حُرَّةٌ مراد نہیں لے سکتے) ۔ جہاں تک فرع کا تعلق
 ہے تو اس سے اصل ثابت نہیں ہو سکتا ۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں ہبہ ، تملیک
 اور بیع کے الفاظ سے نکاح کا انعقاد ہو جاتا ہے ۔ کیونکہ
 ہبہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ملک یمین کو ثابت کرتا
 ہے اور باندیوں میں ملک یمین کے حاصل ہونے سے
 حق منفعت ثابت ہوتا ہے ۔ لہذا ہبہ کرنا ایک خالص
 مسبب ہے ، جس کے بیان سے مسبب یعنی حق منفعت کا
 حاصل ہونا ثابت ہو جاتا ہے ۔ لہذا یہ جائز ہے کہ
 اسے استعارہ کے طور پر نکاح کے معنوں مراد لیا جائے ۔
 اسی طرح لفظ تملیک اور بیع کی صورت ہے ۔ لیکن
 یہ ساری صورتیں یک طرفہ ہیں ۔ (ان سے برعکس مراد
 نہیں لیا جا سکتا) حتیٰ کہ لفظ نکاح سے بیع یا ہبہ کا
 انعقاد نہیں ہوگا ۔

نیز ہر موقعہ متعین پر مجاز کی یہ صورت موجود

ہوتی ہے اور اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جب حقیقت کا ممکن ہونا مجاز کے صحیح ہونے کے لیے صاحبینؒ کے نزدیک شرط ہے، (جیسا کہ حقیقت و مجاز میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف گزر چکا ہے) تو لفظ ہبہ سے مجازی طور پر نکاح کے معنی کیسے لیے جاسکتے ہیں؟ کیونکہ ایک آزاد عورت کو فروخت کرنا یا ہبہ کرنا محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے (کہ اگرچہ بظاہر یہ محال ہے مگر عقلی طور پر ممکن ہے)۔ یہ امکان اس صورت میں موجود ہے کہ آزاد عورت (خدا بخواستہ) مرتد ہو جائے اور دار الحرب میں چلی جائے پھر وہاں سے گرفتار ہو کر آئے تو اب اس پر ایک باندی ہونے کی حیثیت سے ان الفاظ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اور یہ محال قسم کی طرح ہے (مثلاً قسم کھانے کہ آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا یا ہوا میں پرواز کروں گا تو قسم میں حاث ہوگا اور کفارہ دے گا، اگرچہ ان قسموں کو پورا کرنا اس کے امکان ہی سے خارج ہے)۔

۶۔ صریح اور کنایہ کی بحث

صریح وہ لفظ ہے جس سے اس کے ظاہر معنی مراد ہوں (اور وہ بلا کسی تأمل و تذبذب اور بلا کسی سوچ بچار کے سننے والے کی سمجھ میں آجائے) مثلاً کوئی شخص یہ کہے: میں نے بیچا میں نے خریدا اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے معنی بہر صورت ثابت ہوتے ہیں، خواہ کسی بھی طریق سے اسے بیان کیا جائے خواہ وہ خبر ہو یا صفت ہو یا ندائیہ صورت ہو۔ اور اس کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اس میں نیت کے اظہار کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اَنْتِ طَالِقُ (یہ صفت ہے) یا طَلَّقْتُکَ (خبر ہے) یا یَا طَالِقُ (نداء ہے) کہے تو اس سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ مرد نے طلاق کی نیت کی یا نہ کی۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو یہ کہا: اَنْتِ حَرٌّ (صفت) یا حَرَّرْتُکَ (خبر) یا

یا حُر (نداء) خواہ اس نے نیت کی یا نہ کی غلام آزاد ہو جائے گا۔

اسی اصول کی بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ تیمم سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد وَلٰکِنْ یُرِیْدُ لِيُطَهِّرْکُمْ (المائدہ ۶) طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے۔ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو رائیں منقول ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس سے طہارت محض ضرورت کی بناء پر حاصل ہوتی ہے (اور جب یہ ضرورت ختم ہو جائے تو طہارت باقی نہیں رہے گی)؛ اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی بلکہ یہ حدث کو چھپانے والا ہے۔

اس اصول کی بناء پر احناف اور شوافع کے مابین بعض مسائل میں اختلاف واقع ہوا۔

۱۔ مثلاً وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا (احناف کے نزدیک جائز ہے اور شوافع کے نزدیک عین وقت پر تیمم درست ہوگا)۔

۲۔ ہمارے اصول کے مطابق دو نمازیں ایک ہی تیمم سے ادا کی جاسکتی ہیں۔ (امام شافعیؒ کی رائے میں دو نمازوں کی ادائیگی کے لیے الگ الگ تیمم کی ضرورت ہوگی)۔

۳۔ ہمارے نزدیک تیمم کرنے والا شخص وضو کرنے

والوں کی امامت کر سکتا ہے۔ (مگر امام شافعیؒ عدم جواز کے قائل ہیں)۔

۴۔ احناف کی رائے میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر بھی تیمم جائز ہے (امام شافعیؒ قائل نہیں ہیں)۔

۵۔ احناف کے اصول کی بناء پر نماز عید اور نماز جنازہ کے لیے بھی تیمم کرنا جائز ہے (بشرطیکہ نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو)۔

۶۔ احناف کی رائے میں محض طہارت کی نیت سے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔

کنایہ وہ لفظ ہے، جس کے معنی چھپے ہوئے ہوں، (کنایہ کا یہ لفظ کِنِیۃ یا کِنُوۃ سے مشتق ہے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں دُرِّ مَکْنُونِ وارد ہے۔ اسی سے لفظ کنز اردو میں استعمال ہوتا ہے، یعنی چیز کی پوشیدہ گہرائی تک رسائی حاصل کرنا)۔ اور مجاز جب تک متعارف نہ ہو کنایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ نیت پائے جانے پر اس کا حکم ثابت ہوگا۔ یا ایسی کیفیت و حالت ہو جس میں کوئی قرینہ پایا جائے کیونکہ اس میں کسی دلیل یا قرینے کا پایا جانا ضروری ہے جس سے

شک و شبہ زائل ہو جائے اور اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے۔

اور اسی اصول کی بناء پر بینونة (جدائی) اور لفظ تحریم (حرام ہونا) طلاق کے ضمن میں کنایہ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے معنی میں شک و احتمال اور پوشیدہ مفہوم پایا جاتا ہے۔ (لہذا نیت یا کفایت، وحالات کا قرینہ ہونا ضروری ہے) ورنہ دراصل ان الفاظ سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

اسی اصول کی بناء پر بہت سے احکام مستنبط ہیں۔ چنانچہ طلاق دینے کے بعد شوہر کو رجعت کا حق باقی نہیں رہتا (کیونکہ لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق بائن ہوتی ہے)۔

چونکہ کنایہ میں شک و احتمال کا پہلو موجود ہوتا ہے لہذا اس بناء پر کنایہ کے الفاظ سے حدود جاری نہیں کی جائیں گی۔ حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے از خود بدکاری یا چوری کا اعتراف کر لیا تو اس پر اس وقت تک حد جاری نہیں کی جائے گی۔ جب تک کہ وہ صریح الفاظ سے ان جرائم کا اقرار نہ کرے۔

اسی اصول کی بناء پر گونگے کے اشارے سے اقرار کرنے پر حد جاری نہیں کی جائے گی (کیونکہ نبی کریم

حد جاری

۵۱

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ شبہ سے حدود
مماقٹ ہو جاتی ہیں)۔

اگر کسی شخص نے دوسرے پر بدکاری کا الزام
لگایا۔ ملزم نے کہا کہ تو سچ کہتا ہے۔ تو اس پر
حد جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے
اس شخص کی تصدیق کسی اور ضمن میں کی ہو۔

حد جاری

حد جاری ملزم

۷۔ متقابلات کی بحث

(متقابلات سے مراد وہ الفاظ ہیں جو باہمی ایک دوسرے کے متقابل اور متضاد ہیں) یہ حسب ذیل ہیں :

۱۔ ظاہر ۲۔ نص

۳۔ مفسر ۴۔ محکم

اور ان کے مقابلے میں مندرجہ ذیل الفاظ ہیں :

۱۔ خفی ۲۔ مشکل

۳۔ مجمل ۴۔ متشابہ

ظاہر ہر اس کلام کو کہتے ہیں جس سے سننے والے پر محض سنتے ہی اس کا پورا مفہوم ظاہر ہو جائے اور کسی سوچ بچار سے کام نہ لینا پڑے۔

نص اس مفہوم کو کہتے ہیں جس کے لیے سیاق کلام لایا گیا ہو۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے :

آمَنَّا بِاللّٰهِ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (سورة البقرة آیت ۲۷۵)

اس آیت میں سیاق کلام لانے کا مقصد بیع اور ربا کا فرق بیان کرنا ہے اور یہ کفار کے اس دعوے کی تردید ہے کہ بیع اور ربا ایک ہی چیز ہیں ان میں

کوئی فرق نہیں۔ کفار کا یہ قول قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے : ”قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا“۔ آیت متذکرہ بالا میں بیع کی حلت اور سود کی حرمت تو آیت کے سننے ہی سے معلوم ہوگئی اور ان دونوں ظاہری صورتوں میں بنیادی فرق یعنی بیع کی حلت اور سود کی حرمت میں امتیاز، نص کہلاتا ہے۔ (یعنی یہ آیت بیع اور رباء کے امتیاز کی حیثیت سے نص ہے اور حلت بیع اور حرمت رباء کے لحاظ سے ظاہر ہے۔

اسی طرح اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی ہے : **قَالِكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلَّةٍ وَرُبَاعٍ** (سورة النساء آية ۳)۔

یہاں سیاق کلام کا مقصد تعداد کا بیان ہے اور نفس نکاح کی اجازت تو عبارت کے محض سننے ہی سے معلوم ہوگئی۔ لہذا سیاق کلام کا یہ ظاہری مفہوم ایک وقت میں نکاح میں لانی جانے والی عورتوں کی تعداد کا بیان نص کہلانے کا اور یہ اباحت نکاح کے لیے ظاہر کہلانے کا۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی ہے :

”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً“ (سورة البقرة آية ۲۳۶)۔

اس کا ظاہری مفہوم تو یہ ہے کہ طلاق مرد دے گا، اور اس میں یہ اشارہ بھی ہے کہ مہر کے ذکر کے بغیر بھی نکاح درست ہے۔ لیکن سیاق کلام کا مقصد مہر کے ذکر نہ ہونے کی صورت میں حکم کا بیان ہے :

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے ۔

”مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَغْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ“

اس میں نص یہ ہے کہ قریبی رشتہ دار ملکیت میں آنے کے ساتھ ہی آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے اور ظاہر مفہوم یہ ہے کہ خریدنے والے کی ملکیت اس پر ثابت ہو جاتی ہے ۔

✓ ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل واجب ہوگا، خواہ دونوں عام ہوں یا خاص۔ اگرچہ اس میں دوسرے ارادے کا احتمال موجود ہے اور اس کی حیثیت اس مجاز کی سی ہوگی جس میں حقیقت کا احتمال بھی ہوتا ہے۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں جب کسی شخص نے اپنے رشتہ دار کو خریدا اور وہ (اس حکم کے مطابق) آزاد ہو گیا تو خریدار اس کو آزاد کرنے والا قرار پائے گا اور آزاد ہونے والے کا حق

ولایت اسے حاصل ہوگا اور ان دونوں (یعنی ظاہر اور نص) میں فرق ان کے مقابلے پر ظاہر ہوتا ہے (چونکہ دونوں کا حکم ایک ہے لہذا ان کے فرق مراتب کو ظاہر کرنے کے لیے حسب ذیل مثالوں سے وضاحت کی جاتی ہے)۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا :

”طَلَّقِي نَفْسَاكِ“۔ عورت نے جواب میں کہا : ”أَبْنَتْ نَفْسِي“ تو طلاق رجعی واقعی ہوگی۔ کیونکہ مرد کا کلام طلاق دینے میں نص ہے اور بائن ہونا اس کا ایک ظاہری پہلو ہے۔ لہذا عمل نص پر کیا جائے گا۔ (ظاہر پر نہیں کیونکہ ظاہر کے مطابق طلاق بائن ہونی چاہیے۔ لیکن نص کے مطابق طلاق رجعی واقع ہوگی)۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وہ ارشاد جو کہ آپ نے اہل عربہ کو خطاب کرتے فرمایا : ”اَشْرَبُوا مِنْ اَبْوَالِهَا وَالْبَائِنِهَا“ اس بات میں نص ہے کہ مذکورہ بالا دونوں چیزوں کا استعمال صحت و شفاء کے لیے ایک سبب ہے اور اس کا ظاہری منہدم گویا کہ بول کے پینے کی اجازت ہے۔ لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک اور ارشاد ہے : ”اِسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَذَابَ الْقَبْرِ مِنْهُ“۔ یہ بول سے احتراز اور پینے میں نص کا حکم رکھتا ہے۔ لہذا

نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہوگی اور نتیجہً بول کا پینا قطعی جائز نہ ہوگا۔ (اس سے یہ واضح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہل عربینہ کو اس کے پینے کی اجازت محض ان کی بیماری کی بناء پر عطا فرمائی مطلق اجازت نہیں دی)۔ نیز اس کی مثال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ہے :

”مَا مَقَّةُ السَّمَاءِ لِفِيهِ الْعُشْرُ“ عشر کے بیان میں نص کی

حیثیت رکھتا ہے۔ اور آپ کا ایک اور ارشاد ”لَيْسَ فِي الْخَضِرَاوَاتِ صَدَقَةٌ“ عشر کی نفی کرنے میں مؤول ہے۔ کیونکہ لفظ صدقہ میں معانی کے اعتبار سے مختلف احتمالات پائے جاتے ہیں (اس سے مراد زکاۃ، عشر اور نفلی صدقہ وغیرہ ہو سکتے ہیں) لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پہلے قول کو جو نص ہے دوسرے قول پر ترجیح حاصل ہوگی۔

مفسر وہ ہے کہ ظاہری مفہوم جو الفاظ کے بیان سے واضح ہو اس کی تشریح خود متکام کی جانب سے ہو جائے حتیٰ کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا کوئی احتمال باقی نہ رہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد

— ہے : **فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** ”سورہ یس آیت ۷۳“۔ اس میں ملائکہ کا اسم عمومیت کو ظاہر کر رہا ہے البتہ اس بات کا احتمال باقی ہے کہ شاید کوئی

مستثنیٰ نہ ہو۔ لیکن تخصیص اور استثناء کا یہ شائبہ نہ ہو۔
 بھی قرآن حکیم میں وارد لفظ کَلَّھُمْ سے ختم ہو جاتا ہے۔
 پھر اس چیز کا احتمال باقی رہا کہ ممکن ہے فرشتوں نے
 الگ الگ سجدہ کیا ہو۔ لیکن احتمال و تاویل کا یہ
 شائبہ قرآن حکیم کے لفظ اَجْمَعُونَ سے ختم ہو جاتا ہے
 (گویا کہ کَلَّھُمْ اور اَجْمَعُونَ کے وہ الفاظ جو متکلم نے
 سجدے کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے بیان کیے
 انہوں نے تاویل اور احتمال کے تمام راستے مسدود
 کر دیے)۔

نکاحی مسائل میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر
 کسی شخص نے یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت کو
 ایک ماہ کے لیے اتنی رقم کے عوض اپنی زوجیت میں
 لیے لیا تو شوہر کا تَسْوِجَت (میں نے اپنی زوجیت میں
 لیا) کہنا نکاح کے مفہوم پر دال ہے۔ البتہ اس میں
 منعہ کا احتمال رہتا ہے۔ پس جب اس نے خود ہی اس
 زوجیت میں رہنے کی تصریح کر دی اور ایک ماہ کی
 مدت کا ذکر کیا تو اس سے اس کا بیان بالکل واضح
 ہو گیا۔ اب ہم اسے منعہ تو قرار دے سکتے ہیں مگر
 نکاح نہیں۔

اگر کسی شخص نے یہ کہا فلاں شخص کے
 میرے لیے ایک ہزار درہم واجب ہیں۔ جو اس غلام

کی قیمت ہے یا اس سامان کی قیمت ہے ۔ پس اس کا یہ کہنا کہ ایک ہزار درہم میرے ذمے ہیں ، اس پر ایک ہزار لازم کرنے میں نص ہے ۔ البتہ اس میں ابھی تشریح کی گنجائش ہے ۔ پس جب اس نے کہا کہ جو اس غلام کی قیمت ہے یا اس سامان کی قیمت ہے ، تو گویا کہ اس نے اپنی بات کی وضاحت کر دی لہذا مفسر کو نص پر ترجیح دی جائے گی ، حتیٰ کہ اس پر مال اس وقت تک واجب نہ ہوگا جب تک کہ سامان یا غلام اس کی تحویل میں نہ آجائے ۔

• اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلاں شخص کے ایک ہزار میرے ذمے ہیں تو اس کا (یہ اقرار ایک ہزار ذمے ہونے کا) ”نہا-ہر“ ہے ۔ نص یہ ہے کہ اسی شہر کے مروج سکے کے مطابق اسے ادا کرنا ہے ۔ لیکن جب وہ یہ کہہ دے کہ فلاں سکے کے مطابق (مثلاً پاکستانی ، افغانی یا ہندوستانی تو یہ مفسر ہوگا اور) اس طرح مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوگی لہذا اس شہر کے مروج سکے کے مطابق ادائیگی لازم نہ ہوگی ۔ بلکہ اسی سکے کے مطابق لازم ہوگی ۔ (جس کی اس نے وضاحت کر دی ہے) ۔ اسی طرح کی اور مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں ۔

محکم : اُسے کہتے ہیں جو مفسر سے بھی زیادہ قوی اور یقینی ہو حتیٰ کہ اس کی خلاف ورزی ہی

قطعاً ممکن نہ ہو۔ قرآن حکیم میں اس کی مثال اللہ تعالیٰ

کا ارشاد ہے : **إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** (یعنی اللہ تعالیٰ کے علم کا انکار قطعی طور پر ممکن ہی نہیں) نیز

”إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا“ یونس آیت ۴۴ (یعنی

اللہ جل شانہ ، کی ذات گراسی سے ظلم کا ارادہ ممکن ہی نہیں)۔ ~~مماثل فقہید ہیں جو مثال اوپر بیان ہو چکی~~

ہے محکم کے طور پر بھی بیش کی جا سکتی ہے کہ

فلاں شخص کے ایک ہزار میرے ذمے واجب الاداء

ہیں جو اس غلام کی قیمت ہے۔ چنانچہ اس کے یہ الفاظ

غلام کے بدلے ایک ہزار لارم ہونے میں محکم ہیں اور

اسی طرح کی دوسری مثالیں دی جا سکتی ہیں (اگر یہ

اعتراض کیا جائے کہ مفسر کو محکم پر فوقیت حاصل

ہے اور یہاں مثال وہی دی گئی ہے جو مفسر کی دی

جا چکی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر بھی محکم

ہو سکتا ہے۔ مفسر یہ ہے کہ غلام کے بدلے میں اس

پر ہزار واجب ہے ، اور محکم یہ ہے کہ غلام کے بدلے

ایک ہزار اس کے ذمے ہونے کا اسے اقرار ہے جس سے

وہ انحراف نہیں کر سکتا)۔

مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر

عمل قطعی طور واجب ہے۔

✓ اب ان کے مقابلے میں ان کے چار اضداد (Antonyms) استعمال ہوتے ہیں۔ ظاہر کے مقابلے میں خفی، نص کے مقابلے میں مشکل، مفسر کے مقابلے میں مجمل اور محکم کے مقابلے میں متشابہ استعمال کیا جاتا ہے۔

نہیں مفہوم واضح نہ ہو اور شور و غل

✓ خفی وہ ہے جس کا مفہوم صیغہ کی وجہ سے نہیں آتا بلکہ کسی اور مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہو۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا۔ (المائدة آیت ۴)۔

آیت مذکورہ میں حکم چور کے بارے میں تو ظاہر ہے۔ لیکن طرار (جیب کترا) اور نباش (کفن چور) کے حق میں مخفی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا (النور آیت ۲)

زانی کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن قوم لوط کا عمل کرنے والے کے بارے میں خفی ہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ پھل نہیں کھائے گا تو عام پھلوں کے لیے تو اس کا یہ حلف ظاہر ہے۔ لیکن انگور اور انار کے حق میں

خفی ہے (مصنفؒ کے علاقے میں شاید انہیں پہاؤں کے عام زمرے میں شمار نہیں کیا جاتا تھا)۔

خفی کا حکم یہ ہے کہ اس کی وضاحت حاصل کرنے کی کوشش میں لگا رہے۔ حتیٰ کہ یہ واضح ہو جائے۔

مشکل وہ ہے جس میں مفہوم خفی سے بھی زیادہ غیر واضح ہو۔ گویا جب سننے والے پر کسی شے کی حقیقت مخفی رہی تو اس سے مستزاد ملتی جلتی صورتوں کا اشکال وارد ہو گیا۔ حتیٰ کہ پہلے تو مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی پھر اس بات پر غور و فکر کیا کہ ملتی جلتی صورتوں میں اس کی تمیز کرسکیں۔

احکام فقہیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ سالن کا استعمال نہیں کرے گا (ادام کے لفظی معنی اس شے کے ہیں جس میں روٹی ڈبو کر کھائی جائے) اس کا حکم سر کے اور دلبس میں تو ظاہر ہے (مصنفؒ کے علاقے میں اکثر و بیشتر سر کے کو سالن کے طور استعمال کیا جاتا تھا)۔ لیکن (بھنے ہوئے) گوشت، انڈے اور پنیر کے کھانے میں یہ حکم مشکل ہے) حتیٰ کہ پہلے سالن کے معنوں کی وضاحت طلب کرنا ہوگی پھر اس پر مزید یہ غور کیا جائے گا کہ یہ مفہوم بھنے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر میں بھی موجود ہے یا نہیں۔

مشکل سے بھی زیادہ غیر واضح مجمل ہے اور مجمل وہ ہے جس میں کئی صورتوں کا احتمال پایا جائے اور اس کی کیفیت یہ ہو کہ کسی ایک مفہوم کا تعین اس وقت تک نہ ہو سکے جب تک کہ متکلم از خود بیان نہ کرے) احکام شرعیہ میں اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ ”وَحَرَّمَ الرَّبُّو“ (البقرة آية ۲۷۵)۔

×

کیونکہ اس میں ربا کا مفہوم مطلق زیادتی ہے اور کہنے والے کا مقصد یہ نہیں۔ بلکہ اس سے مراد وہ زیادتی ہے جو ایک ملتی جلتی طے شدہ بیع میں بغیر کسی معاوضے کے پائی جائے اور یہ لفظ اس زیادتی پر ظاہری طور پر دال نہیں۔ لہذا اس کے صحیح مفہوم کو غور و فکر ہی سے سمجھا نہیں جا سکتا (جب تک متکلم خود واضح نہ کر دے) مثلاً قرآن حکم میں لفظ صلاۃ مجمل ہے اور اس کا بیان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: صَلُّوْا کَمَا رَأَيْتُمُوْنِیْ اَصَلَّیْ۔

اسی طرح زکاۃ کا لفظ مجمل ہے جس کی تشریح اور نصاب خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمایا ہے ﴿

مجل سے ایک قدم آگے متشابہ ہے۔ (متشابہ کا درجہ مجمل سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ اس میں شارع علیہ السلام کا بیان بھی موجود نہیں)۔

متشابہ کی ایک مثال قرآن حکیم میں وہ حروف مقطعات ہیں جو سورتوں کے آغاز میں دے گئے ہیں۔

مجل اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ ان کے حق ہونے پر اعتقاد رکھے حتیٰ کہ کسی ذریعہ سے ان کی وضاحت ہو جائے۔

—:O:—

۸۔ ان صورتوں کی بحث

جن میں حقائق الفاظ کو ترك کیا جاتا ہے

وہ صورت جس میں لفظ کی حقیقت کو ترك کر دیا جاتا ہے ، پانچ قسموں میں منقسم ہے ۔

۱۔ دَلَالَةُ الْعُرْفِ

(’عرف و عادت کے مطابق مفہوم لینا) کیونکہ الفاظ سے احکام اسی صورت میں ثابت ہوتے ہیں جب کہ متکام کے لفظ سے وہی معنی مراد لیے جائیں (جو عرف و عادت کے مطابق ہوں) اور جب لوگوں میں یہ معانی جانے پہچانے اور مروج ہوں گے تو یہ مروج معانی اس بات کی دلیل ہیں کہ ظاہری طور پر متکام کی مراد انہی معانی کی تھی ۔ لہذا انہی معروف معنوں پر حکم مرتب ہوگا ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہیں خریدے گا تو اس سے مراد وہ سری ہے جو عام طور پر لوگوں میں معروف اور

مروج طور پر مراد لی جاتی ہے۔ لہذا چڑیا یا کبوتر وغیرہ کی سری خریدنے سے وہ اپنی قسم میں حانت نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھانی کہ وہ انڈا نہیں کھائے گا تو اس سے مراد معروف اور مروج انڈا ہوگا۔ لہذا وہ چڑیا یا کبوتری کا انڈا کھانے سے حانت نہیں ہوتا۔ (اگرچہ حقیقی معنی میں چڑیا اور کبوتری کا انڈا یا سری بھی مراد لی جاسکتی ہے۔ لیکن عرف و عادت کے پیش نظر اس حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا)۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حقیقت کو ترک کرنے سے مجاز کی طرف جانا واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ اس سے حقیقت قاصرہ مراد لی جائے۔

[حقیقت قاصرہ سے مراد وہ حقیقت ہے جس میں تمام افراد مراد نہ ہوں بلکہ صرف معروف و مروج افراد ہی مراد لیے جائیں (جیسا کہ سری اور انڈے کی مثال بیان کی جا چکی ہے) اور اس کی مثال عام مخصوص البعض سے بھی دی جاسکتی ہے (اس کا تفصیلی ذکر خاص و عام کی بحث میں گزر چکا ہے)۔]

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ حج کرے گا، یا بیت اللہ شریف کی طرف پہنچ جائے گا، یا حطیم کعبہ کے ساتھ اپنے کپڑوں کو چھوئے گا، تو

اس پر معروف اور مروج طریق کے مطابق حج واجب ہوگا۔ (ان الفاظ سے کہ وہ اپنے کپڑوں کو حطیم کعبہ سے چھوٹے گا۔ یہ مفہوم مراد نہیں لیا جا سکتا کہ وہ اپنے کپڑوں کو کسی کے ہاتھ بھیج دے اور انہیں حطیم کعبہ کے ساتھ من کر لیا جائے بلکہ عرف عام کے مطابق اس پر حج کرنا ہی واجب ہوگا)۔

۲۔ بعض دفعہ نفس کلام کی دلالت سے بھی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ ہر وہ شخص جو میرا غلام ہے آزاد ہے۔ تو اس کے کہنے سے اس کے مکاتب آزاد نہیں ہوں گے۔ (مکاتب اس غلام کو کہتے ہیں جس نے اپنے آقا کے ساتھ تحریری معاہدہ کر لیا ہو کہ ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کے بعد اسے آزادی حاصل ہو جائے گی)۔

اور نہ وہ شخص ہی آزاد ہوگا جس کا کچھ حصہ آنا پہلے آزاد کو چکا ہے۔ البتہ اگر آقا نے ان لوگوں کو بھی اس قول میں شامل کرنے کی نیت کر لی تو درست ہے۔ کیونکہ لفظ مملوک مطلق ہے جو ان غلاموں میں کو شامل ہے جو مکمل طور پر اس کی ملکیت میں ہیں اور مکاتب کامل طور پر اس کی ملکیت میں ہیں، لہذا آقا کا کوئی تصرف اس پر جائز نہ ہوگا۔ اسی

طرح آقا کو یہ حق بھی حاصل نہیں کہ وہ اپنی مکاتب باندی کو ازدواجی تعلق میں رکھے۔

اگر بالفرض مکاتب اپنے آقا کی لڑکی سے نکاح کرے اور اس کے بعد آقا فوت ہو جائے۔ لڑکی مکاتب کی وارث بھی ہو گئی تو یہ نکاح فاسد نہیں ہوگا (کیونکہ شوہر اس کی ملکیت میں قرض کی ادائیگی نہ کرنے کی وجہ سے آیا ہے، کامل طور پر غلام نہیں ورنہ نکاح فاسد ہو جاتا) اور جب وہ کامل طور پر غلام نہیں تو مطلق مملوک کے لفظ کے ضمن میں اسے (نیت کے بغیر) شمار نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ مدبر اور ام ولد کی صورت اس سے مختلف ہے۔ کیونکہ ان میں ملکیت کامل طور پر پائی جاتی ہے اور اسی بناء پر آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مدبرہ باندی اور ام ولد کو ازدواجی تعلق میں رکھے کیونکہ ان کی غلامی میں جو کمی واقع ہوئی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ان کی غلامی آقا کی موت سے زائل ہو جائے گی۔

اسی اصول کے مطابق ہماری رائے میں کوئی شخص مکاتب کو اپنی قسم کے کفارے کے طور پر آزاد کر دے یا ظہار کے کفارے میں آزادی دے دے تو جائز ہوگا۔ اور ان دونوں کفاروں میں مدبر اور ام

ولد کا آزاد کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ کفارے کے ادا کرنے والے پر اتنا ہی واجب ہے کہ وہ آزاد کر دے اور یہ آزادی ان کی غلامی کو ختم کر دینے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب مکاتب میں کا اور پر غلامی پائی گئی تو اس کی آزادی بھی کامل طور پر ہی متصور ہوگی۔ لیکن ماہر اور ام ولد میں چونکہ غلامی ناقص ہو چکی ہے لہذا ان کی آزادی کامل طور پر آزادی متصور نہیں ہو سکتی۔

۳۔ بعض دفعہ سیاق کلام کی بناء پر بھی الفاظ کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں یہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی حربی کو کہا: اَنْزِلْ (اتر آ)۔ اور وہ شخص اتر آیا تو اس کو پناہ حاصل ہو جائے گی اور اگر مسلمان نے یہ کہا کہ اگر مرد ہے تو نیچے اتر آ۔ وہ اتر آیا تو اس کو پناہ حاصل نہیں ہوگی۔

اگر حربی نے کہا: اَلْاَمَانُ اَلْاَمَانُ، اور مسلمان نے جواباً: اَمِنَا اَلْاَمَانُ، تو حربی کو پناہ حاصل ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا: اَمَانُ، تو بہت جلد یہ جان لے گا کہ کل تیرے ساتھ کیا ہونے والا ہے۔ یا یہ کہا: عَجَلت نہ کر حتیٰ کہ تو خود دیکھ لے گا۔ پس وہ حربی اترتا تو اس کو پناہ حاصل نہ ہوگی۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کو یہ کہا کہ مجھے ایک باندی خرید دیں تاکہ وہ میری خدمت کرے۔ اس نے ایک اندھی، لنگی اور اپاہج باندی خرید دی تو یہ جائز نہ ہوگا۔

اگر کسی شخص نے یوں کہا کہ میرے لیے ایک باندی خرید لائیں کہ میں اسے اپنے ازدواجی تعاقب میں رکھوں، اور وکیل اس کی رضاعی بہن اس کے لیے خرید لایا تو اس کی ذمہ داری مؤکل پر نہ ہوگی۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں نبی اکرم ﷺ وسلم کے اس ارشاد میں کہ ”إِذَا وَقَعَ الذَّنْبُ فِي طَعَامِ أَحَدِكُمْ فَأَمْلَوْهُ ثُمَّ ائْتَلَوْهُ فَإِنْ يِ إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْآخَرِ دَوَاءٌ فَإِنَّهُ لَيَقْدِرُ الدَّاءُ عَلَى الدَّوَاءِ“۔

سیاق کلام اس بات پر دال ہے کہ مکھی کا ڈبونا ہم سے اس کی اذیت کو دور کرنے کے لیے ہے۔ اس لیے نہیں نہ شریعت نے یغنی طور پر اس کی تعمیل ہم پر واجب کی ہے۔ لہذا اس سے وجوب ثابت نہ ہوتا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ“ (سورة التوبة، ۷۹) جب کہ اس ارشاد باری تعالیٰ کے بعد واقع ہوا ہے: ”وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ“

اس بات پر دال ہے کہ اصناف کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے۔ تا کہ لوگوں میں صدقات کے حاصل کرنے کے لالچ کو ختم کر دیا جائے اور اس کے مصارف کو بیان کر دیا جائے۔ لہذا اس سے عہدہ برآ ہونے کا مدار اس بات پر نہ ہوگا کہ زکاۃ کی ادائیگی مصارف ثمانیہ میں سے ہر زمرے کو کی جائے (جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے)۔

۴۔ متکلم کے اپنے بیان کی دلالت سے بھی بعض دفعہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ”فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ“ (الأحقاف، ۲۸) اور یہ اس لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے اور کفر ایک قبیح شے ہے۔ اس لیے کوئی دانشور اور صاحب حکمت قبیح شے کا حکم نہیں دیتا۔ لہذا حکم دینے والے کی حکمت کے پیش نظر ہم لفظ کی دلالت حکم پر نہیں کریں گے۔ (فَلْيُكْفُرْ کے صیغہ امر سے مراد امر نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کے ظاہری مفہوم اور حقیقت امر کو ترک کر دیا جائے گا)۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو یہ کہے کہ وہ اس کے لیے گوشت خرید لائے۔ پس اب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر کہنے والا مسافر ہے جو راستے پر بیٹھا ہے تو گوشت سے مراد پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت ہے۔ اور اگر کہنے

والا صاحب منزل ہے تو اس سے مراد کچا گوشت ہے۔
(سفر اور حضر کا قرینہ گوشت کی نوعیت کا تعین
کر رہا ہے)۔

اسی نوع سے یمن الفور ہے (یمن فور وہ قسم ہے
جو کسی خاص سبب کی بناء پر وقتی طور پر کھائی
جائے۔ اس کا اندازہ قرائن ہی سے ہو سکتا ہے)۔ اس کی
مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے: آئیے! میرے
ساتھ ناشتہ کیجئے۔ اس نے جواباً کہا کہ بخدا میں
ناشتہ نہیں کروں گا، تو اس قسم کا اطلاق اس ناشتے ہی
پر ہوگا جس کی طرف اسے دعوت دی گئی۔ حتیٰ کہ
اگر اس نے علیحدہ اپنے گھر میں اسی شخص کے ساتھ یا
کسی دوسرے کے ساتھ اسی دن ناشتہ کر لیا تو وہ
اپنی قسم میں حاث نہیں ہوگا یا اگر اسی دن ناشتے کا
وقت گزرنے کے بعد دعوت دینے والے کے گھر کھانا لیا
تو حاث نہ ہوگا)۔ اسی طرح اگر کوئی عورت باہر نکلنے
کے ارادے سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے اسے کہا کہ اگر
تو باہر نکلی تو تیرے ساتھ یہ یہ ہوگا تو اس حکم
کو اسی وقت کے ساتھ خاص مانا جائے گا، حتیٰ کہ
بالفرض اس کے بعد وہ باہر نکلی تو شوہر اپنی قسم میں
حاث نہیں ہوگا۔

۵۔ بعض دفعہ کلام کے موقع و محل کی دلالت سے
بھی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً محل

کلام لفظ کی حقیقت کو قبول ہی نہیں کرتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی آزاد عورت کا نکاح بیع، ہبہ، تملیک یا صدقہ کے الفاظ سے کیا جائے۔

یا کوئی شخص اپنے ایک ایسے غلام کو جس کا نسب اس کے علاوہ کسی دوسرے سے معروف ہے یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ (یہاں بھی حقیقت لفظ کو ترک کر دیا جائے گا)۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہے کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے، امام اعظمؒ کی رائے کے مطابق اس کا مجازی مفہوم مراد لے کر، غلام کو آزاد کر دیا جائے گا، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف منقول ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، کیونکہ مجاز امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت کا انتہائی اعتبار سے نائب ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم کے اعتبار سے نائب ہوتا ہے۔

۹۔ متعلقات نصوص کی بحث

اس میں عبارت النص ، اشارۃ النص ، دلالة النص اور اقتضاء النص شامل ہیں ۔

عبارۃ النص وہ ہے جو متکلم کے کلام کے مقصد کو ظاہر کرے جو بالکل وضاحت اور صراحت کے ساتھ سمجھ میں آ جائے ۔

اشارۃ النص وہ ہے جو نص میں اضافہ کیے بغیر الفاظ ہی سے ثابت ہو جائے ۔ اگرچہ الفاظ میں کسی بھی لحاظ سے ظاہر نہ ہو اور نہ ہی سیاق کلام کا مقصد ہو ۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے : ”لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ“ (سورۃ الحشر ، آیت نمبر ۸) ۔ مذکورہ آیت میں سیاق کلام کا مقصد تو مسہاجرین کے مال غنیمت کے مستحق ہونے کو بیان کر رہا ہے اور اس اعتبار سے یہ اس مقصد کے لیے نص ہے ۔ نظم کلام سے مسہاجرین کا نادار ہونا بھی ثابت ہے ۔ لیکن اس میں اس بات کا اشارہ بھی پایا جاتا ہے کہ

مسلمان کے مال پر کافر کا قبضہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ کافر کی ملکیت متصور ہوگا۔ کیونکہ اگر مسلمان مہاجرین کے وہ مال ان کی ملکیت میں باقی متصور کیے جائیں تو پھر ان کا نادار ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی اشارۃ النص سے مندرجہ ذیل مسائل مستنبط کیے گئے :

(۱) مسئلہ استیلاء یعنی اگر کافر مسلمانوں کے مال پر قابض ہو جائیں اور اسے دارالحرب میں لے جائیں تو وہ اس کے مالک شمار ہوں گے۔

(ب) اگر کسی تاجر نے کفار سے یہ مال خریدا تو اس کی ملکیت اس مال پر ثابت ہوگی اور اس میں اس کا ہر قسم کا تصرف مباح بیع، ہبہ اور اعتاق وغیرہ جائز ہوگا۔

(ج) اس سے مال غنیمت کا حکم بھی ثابت ہوتا ہے۔

(د) غازی کی ملکیت کافر کے مال پر ثابت ہوتی ہے اور مالک کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ اس سے اس مال کو واپس لے سکے اور اسی قسم کے دوسرے مسائل۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے : **أَجِلُّكُمْ**
أَيُّلَةُ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ (سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۷۲)۔

آیہ مذکورہ سے ثابت ہے کہ جنابہ کی حالت میں صبح کرنا جائز ہے۔ کیونکہ جب جنسی تعلق کی اجازت صبح تک دی گئی ہے۔ تو ظاہر ہے کہ صبح دن کا پہلا حصہ ہے اور دن کے پہلے حصے میں جنابہ پائی گئی۔ اور دن کا یہ پہلا حصہ روزے کا بھی ابتدائی حصہ ہے جسے مسلمان کو شام تک پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں اشارۃ النص یہ ہے کہ جنابہ روزے کے منافی نہیں۔ اسی اصول کی بناء پر یہ بھی ثابت ہوا کہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا بھی روزے کے باقی رہنے کے منافی نہیں، اور اسی سے ضمنی طور پر یہ مسائل بھی ثابت ہوتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی چیز کو چکھ لیا تو اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر پانی نمکین ہو (تو وضو کرنے والا) اس میں نمکینی کے ذائقے کو محسوس کرتا ہے۔ جب وہ وضو کے لیے کلی کرے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احتلام یا سینگ لگوانے یا چکنائی بدن پر ملنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا کیونکہ قرآن حکیم نے جب مذکورہ بالا تین اشیاء کی موجودگی کو صبح کے وقت پائے جانے پر روزے سے تعبیر کیا تو یہ معلوم ہوا کہ تین متعین اشیاء سے باز رہنے سے روزہ پورا ہو جاتا ہے۔ (یعنی کھانے، پینے اور ازدواجی تعلق سے باز رہنے کا نام

روزہ ہے اور یہ مذکورہ اشیاء یعنی کالی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا یا کسی چیز کا چکھنا روزے کے توڑنے والی اشیاء سے خارج ہیں)۔

اسی اصول کی بناء پر مسئلہ تبنییت ہے (احناف کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ رات ہی سے روزے کی نیت کرے بلکہ اگر زوال سے پہلے بھی روزے کی نیت کر لی تو روزہ درست ہوگا۔ امام شافعیؒ کا اختلاف ہے) کیونکہ حکم کی تعمیل کا ارادہ حکم کی طرف توجہ دینے میں پایا گیا اور حکم روزے کو رات تک پورا کرنے کا ہے۔

دلالة النص

دلالة النص وہ ہے کہ اس سے اس حکم کی علت معلوم ہو جائے جو شارع کا مقصد ہے۔ لیکن اس میں صرف لغوی اعتبار پیش نظر ہوگا۔ اجتہادی نہیں اور نہ ہی اس میں کسی قسم کا استنباط کیا جائے گا۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ”وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا آفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا“ (سورۃ بنی اسرائیل آیت نمبر ۷۱)۔

پس لغت کو جاننے والا ہر شخص اس سے آسانی کے ساتھ محض سننے ہی سے یہ سمجھ جاتا ہے کہ آف کہنے کی حرمت سے مراد والدین کو اذیت سے بچانا

ہے۔ (اگر کوئی شخص اپنے والدین کو اف تو نہ کہے لیکن تھپڑ رسید کر دے یا بال نوچ لے تو بظاہر تو اس نے اف نہیں کی۔ لیکن لغت سے واقف شخص فوراً یہ سمجھ جائے گا کہ یہ اس آیت کی خلاف ورزی ہے)۔

دلالة النص کا حکم یہ ہے کہ اس کے عموم (General Sense) پر عمل کیا جائے، کیونکہ اس کی علت میں بھی عمومیت پائی جاتی ہے۔ اور اسی بناء پر ہماری رائے میں مارنا یا پیٹنا یا گالی دینا یا والد سے کسی معاوضے کے عوض خدمت لینا یا دین کے اختلاف کی بناء پر انہیں قید کرنا یا قصاص میں قتل کرنا بیٹھے پر حرام ہوگا۔

دلالة النص کو بھی وہی حیثیت حاصل ہے جو عبارة النص کو ہے۔ حتیٰ کہ دلالة النص سے حد جاری کی جا سکتی ہے۔ علماء احناف کی رائے میں اگر کوئی شخص روڑے کی حالت میں ازدواجی تعلق کا ارتکاب کرے تو عبارة النص سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور دلالة النص سے کھانے اور پینے سے کفارہ ضروری ہوگا۔

اسی اصول کی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ حکم کا مدار اسی علت پر ہوگا۔

امام قاضی ابو زیدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی

قوم میں اف کہنا بھلائی کی بات شمار ہوتی ہے تو ان پر والدین کے لیے اف کہنا حرام نہ ہوگا۔ (کیونکہ قرآنی مفہوم میں اف کہنے سے مراد اذیت پہنچانا ہے)۔

اسی طرح ہماری رائے میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد :

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّوْمَةِ“ (سورة الجمعة آية

نمبر ۹) میں یہ ممانعت نہیں ہے کہ دو باہم خرید و فروخت کرنے والے نماز جمعہ کی طرف جاتے ہوئے آپس میں خرید و فروخت کر لیں تو اس میں کوئی کراہت نہیں۔ (احناف کے نزدیک یہ خرید و فروخت جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں) مثلاً وہ کشتی میں سوار ہیں اور کشتی مسجد کی طرف رواں ہے تو ان کا یہ لین دین سعی إلى الجمعة سے مانع نہیں۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں پیٹے گا۔ اس کے بعد اس نے اس کے بالوں کو کھینچا یا اسے کاٹ کھایا یا اس کا گلا دبایا تو وہ اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں ایذاء دہی کا پہلو موجود ہے۔ لیکن اگر پیٹنے یا بال کھینچنے کا عمل باہمی پیار و محبت میں پایا جائے اور اس میں ایذاء دہی کا پہلو موجود نہ ہو (تو یہ قسم کھانے کے باوجود کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں پیٹے گا، پیار کے ساتھ پیٹنے سے) وہ اپنی قسم میں حانت نہیں ہوگا۔

اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو نہیں مارے گا۔ مگر اس نے اس کے مرنے کے بعد اسے ضرب لگائی تو وہ حالت نہیں ہوگا۔ کیونکہ اب ضرب میں وہ مفہوم موجود نہیں جس سے اسے ایذا پہنچانا مقصود تھا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے گفتگو نہیں کرے گا اور اس نے اس کی موت کے بعد اس کو خطاب کیا تو اپنی قسم میں حانت نہیں ہوگا، کیونکہ مردے کو کسی بات کے سمجھانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بناء پر کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا۔ اس کے بعد اس نے مچھلی یا مکرڑی کا گوشت استعمال کیا تو وہ اپنی قسم میں حانت نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے خنزیر یا انسانی گوشت (خدا نخواستہ) استعمال کیا تو وہ اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے پہلی بار منہ کے ساتھ ہی ایک جاننے والا اس بات کو جان لیتا ہے کہ اس قسم کا کھانے والا اس چیز کو کھانے سے باز رہے گا جو خون سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا خون سے پیدا ہونے والی تمام چیزوں سے اسے باز رہنا ہوگا۔ اس لیے حکم کا مدار اسی علت پر ہوگا۔

اقتضاء النص

دواصل نص پر اضافہ ہے کہ نص کے معنی اسی سے ثابت ہوتے ہیں۔ گویا کہ یہ نص ہی کا تقاضا ہے، تاکہ اس میں وہ معانی درست ثابت ہو جائیں۔

احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی سے کہے ”اَنْتِ طَالِقٌ“ تو یہاں لفظ طالق عورت کی صفت کے طور پر مذکور ہوا ہے۔ اب یہ صفت اس بات کی مقتضی ہے کہ اس سے اس کا مصدوری معنی لیا جائے، گویا کہ بالفاظ دیگر مصدوری معنی اس صفت کا اقتضاء ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو کہے کہ آپ اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر دیں۔ اس نے جواباً کہا کہ میں نے آزاد کیا۔ تو یہ آزادی پہلے شخص کی طرف سے ہوگی اور اس پر ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ اور اگر کہنے والے نے اس سے کفارے کی نیت کی ہے تو اس کی نیت کے مطابق کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس شخص نے دوسرے سے کہا کہ غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کر دیں تو اس عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ اس غلام کو ایک ہزار کے بدلے میں میرے پاس فروخت

کردیں۔ پھر میرے وکیل کی حیثیت سے اسے آزاد کر دیں۔ تو بیع اقتضاء کے طریق سے ثابت ہو جائے گی اور اس میں خریدار کا قبول بھی ثابت ہوگا (یعنی اقتضاء ہی سے) کیونکہ قبول کرنا بھی بیع کا ایک رکن ہے۔

اسی بناء پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: اگر کسی شخص نے کہا کہ اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی معاوضے کے آزاد کر دو۔ دوسرے شخص نے جواباً کہا کہ میں نے آزاد کیا تو یہ آزادی پہلے شخص کی طرف سے واقع ہوگی اور اس میں ہبہ اور وکیل بنانے کے تقاضے شامل ہوں گے اور قبضے کی حاجت درپیش نہ ہوگی۔ کیونکہ دوسرے شخص کا یہ قول ”کہ میں نے آزاد کر دیا“ بیع کے ضمن میں قبول کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ قبول کرنا بیع میں بنیادی رکن کی حیثیت کا حامل ہے، پس جب ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو اس میں قبول بھی ثابت ہو گیا۔ بخلاف ہبہ کی صورت میں قبضہ پایا جانے کے، کیونکہ ہبہ میں قبضہ کی حیثیت رکن کی نہیں ہے۔ کہ ہبہ کے حکم کو اقتضاء ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ قبضے کے حکم کو بھی ثابت کیا جائے۔

(اقتضاء النص کا حکم یہ ہے کہ ضرورۃً ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اس کو اسی قدر ہی مانا جائے گا جس قدر ضرورت ہو)۔ اسی بناء پر ہماری رائے میں اگر کوئی

شخص اپنی بیوی کو کہے ”اَنْتِ طَالِقٌ“ اور اس سے تین طلاقیں مراد لے تو یہ درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ طلاق اقتضاء اسی قدر مراد لی جا سکتی ہے جس قدر اس کی ضرورت ہے اور یہ ضرورت صرف ایک طلاق ہی سے پوری ہو سکتی ہے۔ لہذا اسے ایک طلاق ہی شمار کیا جائے گا۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کوئی شخص کہے کہ اگر میں کھاؤں اور اس سے مراد کوئی ایک کھانا لے تو یہ درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ کھانا مطلق طعام کا تقاضا کرتا ہے اور یہ اقتضاء اسی قدر ثابت ہوگا جس قدر ضرورت ہے: اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور فرد مطلق کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تخصیص کا مدار عموم پر ہوتا ہے۔

اگر کسی شخص نے ازدواجی تعلق میں لانے کے بعد عورت سے کہا۔ ”اِعْتَدِی“ یعنی تو عدت گزار اور اس سے مراد طلاق لی، تو یہ طلاق اقتضاء واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ عدت گزارنے کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق پائی جائے۔ چنانچہ طلاق کے پائے جانے کو اسی قدر تسلیم کیا جائے گا جس قدر کہ ضرورت ہے۔ لہذا یہ طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق بائن ہونے کی صفت ضرورت سے زائد ہے۔ لہذا وہ اقتضاء ثابت نہ ہوگی، اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

۱۰۔ امر کی بحث

یہ چند فصول پر مشتمل ہے

امر کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ کوئی کہنے والا دوسرے کو کہے : "افعل" (تو یہ کر)۔

شریعت اسلامی میں امر کے معنی کسی کام کو دوسرے پر لازم کرنے کے ہیں۔ بعض ائمہ نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ امر واجب اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے۔ لیکن یہ محال ہے کہ حقیقت امر اسی صیغے کے ساتھ مخصوص رہے، کیونکہ ہماری رائے میں اللہ تعالیٰ ازل طور پر متکلم ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نہیں، اخبار استخبار پر مشتمل ہے اور افعل کے صیغے کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔ نیز یہ بھی محال ہے کہ امر سے مراد محض اسی صیغے کے ساتھ خاص رہے۔ کیونکہ شارع حقیقی کی امر سے مراد صرف اس قدر ہے کہ بندے پر امر کی تعمیل واجب ہو اور ہمارے نزدیک امر کے یہی معنی ہیں جن میں آزمائش کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ کیونکہ یقینی طور پر اس صیغے کے علاوہ

بھی احکام کا واجب ہونا ثابت ہے۔ جس شخص کو ایمان کی دعوت و تبلیغ نہیں پہنچی اور اس نے اپنے کانوں سے احکام کو نہیں سنا۔ (مثلاً کوئی شخص پہاڑوں کی چوٹیوں پر یا دنیا سے الگ تھگ کسی خطے میں مقیم ہے) کیا اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو مبعوث نہ بھی فرمایا ہوتا تب بھی (بچے اور مجنوں کو چھوڑ کر) اہل عقل و دانش پر یہ واجب ہوتا کہ وہ اپنے ہوش و خرد سے کام لیتے ہوئے لازمی طور پر اللہ تعالیٰ کی معرفت سے بہرہ ور ہوں۔ پس یہ اس بات پر محمول ہوگا کہ احکام شریعت میں اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ امر سے مراد بندے کے حق میں اسی صیغہ (افعل) سے خاص ہوگا۔

حتیٰ کہ رسول اللہ ﷺ کا فعل بھی آپ ﷺ کے افعلا کے قول کے مترادف ہوگا اور اس پر وجوبی طور پر اعتقاد لازم نہ ہوگا (کیونکہ بعض امور نبی اکرم ﷺ کی ذات اقدس سے مختص ہیں)، بلکہ نبی اکرم ﷺ کے افعال کی اتباع اسی صورت میں واجب ہوگی جب کہ اب ﷺ نے ان کو باقاعدگی اور پابندی سے سرانجام دیا ہو اور، کوئی ایسا قرینہ نہ پایا جائے کہ وہ افعال آپ ﷺ کی ذات گرامی کے ساتھ خاص تھے۔

۱۱۔ امر مطلق کی بحث

امت مسلمہ کے مجتہدین علماء کا اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ ایسا امر مطلق جس کے واجب ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قرینہ نہ پایا جائے مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ (سورۃ الاعراف آیہ رقم ۲۵۳) اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ”وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ“ (سورۃ البقرہ آیہ رقم ۳۵)۔ اور صحیح مذہب یہ ہے کہ اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے، ماسواہ اس کے کہ کوئی دلیل یا قرینہ اس کے خلاف پایا جائے، کیونکہ امر کو ترک کرنا گمراہی ہے۔ جیسا کہ امر کی تعمیل عبادت ہے۔ مؤلف حامیہ نے کیا خوب کہا ہے۔

أَطَعْتَ لِأَمْرِيكَ بِضَرْمٍ حَبْلِي

مَرِيئِهِمْ فِي أَحْسَنِيهِمْ بِذَاكَ

فَهُمْ إِنْ طَأَوْعُوكَ فَطَأَوْعِيهِمْ

وَإِنْ عَاوُوكَ فَعَاوِي سَنُ عَصَاكَ

(تو نے مجھ سے تعلقات توڑنے میں اپنے کہنے والوں کا کہا مانا ہے، تو بھی انہیں اپنے دوستوں کے بارے میں اسی قسم کا حکم دے۔ پھر اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی بات تسلیم کر لے، اور اگر وہ تیری بات سے انکار کریں تو تو بھی ان کی بات ماننے سے انکار کر دے جو تیری بات کو تسلیم نہ کریں)۔ (ثابت ہوا کہ ترک امر معصیۃ ہے)۔

شریعت کے حقوق میں ترک امر یا نافرمانی سے کام لینا عذاب کا سبب ہے؛ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کسی امر کی تعمیل اور بجا آوری اسی قدر ہوتی ہے جس قدر کہنے والے کو مخاطب پر تصرف و ولایت حاصل ہو۔ لہذا امر کے صیغے کو جب آپ کسی ایسے شخص کی طرف منسوب کریں جس پر آپ کی اطاعت قطعاً واجب ہی نہیں ہے، تو اس صیغہ امر کی تعمیل اور بجا آوری اس شخص پر واجب نہیں ہوگی۔ لیکن جب آپ صیغہ امر سے کسی ایسے شخص کو مخاطب کریں جس پر آپ کی اطاعت لازم ہے، مثلاً آپ کے خدام وغیرہ، تو اس پر آپ کے امر کی تعمیل یقینی طور پر واجب ہوگی حتیٰ کہ اگر اس شخص نے دانستہ طور پر ترک امر کیا تو تادیباً مزا کا مستحق ہوگا۔ عرفی اعتبار سے بھی اور شرعی اعتبار سے بھی۔

مندرجہ بالا مثالوں کی بناء پر یہ بات واضح ہو گئی

ہے کہ امر کی تعمیل کسی شخص پر اسی قدر لازم ہوتی ہے جس قدر امر کو اس پر تصرف اور ولایت حاصل ہو۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اس وسیع کائنات کے ذرے ذرے پر کامل اور مکمل ملکیت حاصل ہے اور اس کو ایک ایسا تصرف حاصل ہے کہ وہ جو چاہے اور جو ارادہ کرے کر سکتا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ جس شخص کی ملکیت بندے کے حق میں ناقص بھی ہو، اس کے حکم کی نافرمانی بھی سزا کا سبب ہے تو اس ذات گرامی کے بارے میں جو تمہیں عدم سے وجود میں لایا اور جس نے تم پر نعمتوں کی بارس برما دی تمہارا کیا گہن ہے کہ تم اس کے حکم کی نافرمانی کرو؟

—:O:—

۱۲۔ امر بالفعل کی بحث

امر بالفعل سے تکرار ثابت نہیں ہوتا۔ اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے کسی دوسرے (وکیل) کو کہا کہ میری بیوی کو طلاق دے دو اور وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی۔ بعد ازاں مؤکل نے اسی عورت سے پھر نکاح کر لیا تو اب وکیل کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ پہلے دیے ہوئے حکم اور اختیار کے ساتھ وہ اپنے مؤکل کی بیوی کو دوسری بار طلاق دے۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے وکیل سے یہ کہا کہ کسی عورت سے میرا نکاح کر دیجیے تو ایک بار نکاح کر دینے سے دوسری بار نکاح کرنے کا حکم اور اختیار وکیل کو حاصل نہ ہوگا۔ اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ تو نکاح کر لے تو یہ اجازت صرف ایک نکاح کے لیے ہی متصور ہوگی۔ کیونکہ امر بالفعل کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے صرف ایک بار ہی کام کے انجام دینے کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص یہ کہے: ”اضرب“ تو گویا کہ یہ حکم اس تفصیلی حکم کا مختصر

ہے : ”اَفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ“ . اور کلام مختصر ہو یا طویل ، حکم ثابت ہونے میں مساوی ہے .

نیز مارنے کا حکم دینا ایک معلوم و متعین تصرف کی جنس سے ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہوتا ہے کہ مطلق ہونے کی بناء پر اس کا حکم ادنیٰ پر مشتمل ہوتا ہے . (یعنی ایک ہی بار وہ اس پر عمل کر سکتا ہے . دوسری بار مطلوب نہیں ہوتی) . یا پھر مجموعی اعتبار سے پوری جنس پر (مثلاً طلاق سے مراد ادنیٰ طور پر ایک ہے اور اسم جس کے مجموعی اعتبار سے بشرط نیت تین طلاقیں بھی مراد لی جا سکتی ہیں) .

اسی اصول کی بناء پر پہری رائے میں کسی شخص نے اگر یہ قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا ، تو خواہ اس نے ایک قطرے کا کچھ حصہ بھی پی لیا تو وہ حانت ہو جائے گا ، اور اگر وہ پانی کہہ کر تمام عالم کے خیتوں میں موجود پانی مراد لے تو بھی اس کی نیت درست ہوگی .

اسی اصول کی بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مرد اپنی بیوی سے کہے کہ نو اپنے آپ کو طلاق دے لے . عورت نے جواباً کہا : میں نے طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی . اور اگر شوہر کی نیت تین کی تھی تو بھی درست ہے (اور تین طلاقات واقع ہو جائیں گی) .

اسی طرح اگر کسی شخص نے وکیل کو کہا کہ میری بیوی کو طلاق دے دے تو مطلق حکم سے وکیل کو صرف ایک ہی طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اور اگر شوہر کی نیت تین کی تھی تو بھی درست ہے۔

لیکن اگر شوہر کی نیت صرف دو طلاق دینے کی تھی تو یہ صحیح نہیں ہوگا (کیونکہ یہ محض عدد ہے اور جنس کا نہ ادنیٰ فرد ہے اور نہ اعلیٰ)۔ البتہ اگر منکوحہ عورت باندی ہو تو اس کے حق میں دو کی نیت بھی درست ہوگی۔ کیونکہ باندی کے لیے دو طلاقیں جنس کے طور پر استعمال ہو سکتی ہیں۔

اگر کسی آقا نے اپنے غلام سے کہا: تَزَوِّجْ (تو نکاح کر لے)، تو یہ اجازت صرف ایک نکاح کے لیے متصور ہوگی اور اگر آقا نے دو کی نیت کی تو بھی درست ہے۔ کیونکہ غلام کے حق میں دو عورتوں سے نکاح جنس پر محمول کیا جا سکتا ہے (کیونکہ آزاد مرد کے لیے آخری تعداد چار ہے اور غلام کے لیے دو)۔ اور ان تمام صورتوں کا اطلاق عبادات پر نہ ہوگا (کیونکہ عبادات میں تکرار لازم ہے)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات میں یہ تکرار امر کی بناء پر ثابت نہیں ہوا، بلکہ ان اسباب کے تکرار کی بناء پر جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور امر کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو

چیز کسی سبب سابق کی بناء پر واجب فی الذمہ ہوئی ہے اس کو ادا کیا جائے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ سامان تجارت کی قیمت ادا کرو یا میری بیوی کا نفقہ ادا کرو۔ (مثلاً فروخت کنندہ خریدار کو یہ کہے کہ سامان کی قیمت ادا کرو۔ یا قاضی شوہر کو حکم دے کہ اپنی بیوی کا نفقہ ادا کرو۔ تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ دونوں کی وجہ دراصل بیع اور نکاح ہے)۔

پس جب عبادت کسی سبب سے واجب ہو جائے تو حکم کا خطاب اسی قدر ہوگا جتنا کہ اس پر واجب ہے۔ (عصر سے قبل عصر کی نماز کا حکم ثابت نہیں ہوگا لیکن سبب یعنی وقت کے آنے پر ادائیگی واجب ہوگی)۔

نیز امر جب جنس پر مشتمل ہوتا ہے تو صرف اسی قدر پر مشتمل ہوگا جو اس پر واجب ہے۔ (ہر مسلمان پر عمر بھر نمازیں، روزے اور زکوٰۃ اسی صورت میں فرض ہوتی رہے گی، جب کہ اسباب میں تکرار پایا جائے)۔ اور اس کی مثال یہ ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ نماز ظہر کے وقت مسلمان پر اتنا ہی واجب ہے کہ وہ ظہر کی نماز ادا کرے۔ لہذا حکم کا تقاضا وقت کے موجود ہونے پر اس سے واجب ہونے والی نماز کی ادائیگی تک محدود ہوگا۔ اور جب دوسری نماز

ظہر کا وقت آئے گا تو اس واجب کا تکرار بھی لازم ہو جائے گا ، (پھر نماز ادا کرنا ہوگی)۔ اسی طرح یہ احکام اس پر واجب ہوتے چلے جائیں گے ، خواہ یہ حکم روزے کی صورت میں ہو یا نماز کی صورت میں ۔ چنانچہ عبادات کا تکرار اس طریق سے واجب نہیں ہوتا کہ اس تکرار کا مقتضی ہے ۔

—:O:—

۱۳۔ مأمور بہ کی قسمیں

مأمور بہ کی دو قسمیں ہیں : مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت .

مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کی ادائیگی تو واجب ہے ، لیکن اس میں تاخیر سے کوئی حرج لازم نہیں آتا ، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ پوری عمر میں اس کی ادائیگی سے محروم نہ رہ جائے . (کیونکہ اگر خداخواستہ اسی دوران اس کی موت واقع ہوگئی تو گناہگار ہوگا) .

اسی اصول کی بناء پر امام شافعیؒ نے جامع کبیر میں یہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ ایک ماہ کا اعتکاف کرے گا ، تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ جس ماہ میں چاہے (اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے) اعتکاف کرے . اور اگر اس نے یہ نذر مانی کہ وہ ایک ماہ روزہ رکھے گا تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ جس ماہ میں چاہے (اپنی نذر کو پورا کرنے کے لیے) ایک ماہ روزہ رکھ لے .

زکاۃ ، صدقہ فطر اور عشر کے بارے میں صحیح رائے یہ ہے کہ ادائیگی میں تاخیر سے احناف کے نزدیک حرج واقع نہیں ہوتا . کیونکہ اگر نصاب ہی ضائع

ہو جائے اور وہ فقیر و نادار ہو جائے تو واجب ماقط ہو جائے گا۔ اور حانت کا مال جب کہ ضائع ہو جائے اور وہ فقیر و نادار ہو جائے تو روزوں سے اس کا کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ (احناف بھی اصولی طور پر تاخیر کو مستحسن نہیں جانتے؛ لیکن اگر خدا نخواستہ تاخیر واقع ہو جائے تو ان کے نزدیک حکم کی تعمیل کی تاخیر سے حرج واقع نہیں ہوتا)۔

اسی اصول کی بناء پر اوقات مکروہہ میں نماز کا قضا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نماز جب مطلق طور پر واجب ہوئی تو کامل طور پر واجب ہوئی۔ لہذا ناقص ادائیگی سے وہ شخص اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا نہیں ہو سکے گا۔ لہذا نماز عصر کی ادائیگی شفق کی سرخی تک ادا جائز ہے، اور قضاء جائز نہیں۔ (اگر کسی شخص نے اسی دن کی نماز ادا کرنی ہے تو سورج کے ڈوبتے ڈوبتے ادا کرے، لیکن گذشتہ دنوں کی نماز اگر اس کے ذمے بقایا تھی، وہ سورج کے ڈوبتے ڈوبتے قضاء نہیں کر سکتا۔

امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ مطلق امر سے فوری طور پر اس کا واجب ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور اس مسئلے میں احناف کی مشہور رائے امام کرخیؒ کے خلاف ہے۔ لیکن اس بارے میں قطعاً کوئی اختلاف نہیں کہ حکم کی ادائیگی میں سبقت کرنا یقیناً مستحسن ہے۔

جہاں تک مقید بالوقت کا تعلق ہے ، اس کی مزید دو قسمیں ہیں ۔ ایک تو وہ قسم ہے جس میں وقت فعل کے لیے ظرف بنتا ہے اور اس میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ وہ پورے وقت کو کامل طور پر شامل ہو ۔ مثلاً نماز ظہر کے وقت یہ واجب نہیں ہوتا کہ وہ ظہر کے پورے وقت میں نماز ہی ادا کرتا رہے ۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں فعل کا واجب ہونا کسی دوسرے فعل کے حکم کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہوتا ، خواہ وہ اسی جنس ہی سے کیوں نہ ہو ، حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ اتنی رکعتیں ظہر کے وقت ادا کرے گا (تو نماز ظہر کے حکم کے ساتھ ساتھ) یہ حکم بھی اس پر لازم ہوگا ۔

اس کا حکم یہ بھی ہے کہ اس وقت میں نماز کا واجب ہونا کسی دوسری نماز کی صحت کے منافی نہیں ہوتا ، حتیٰ کہ اگر وہ شخص ظہر کے تمام وقت میں ظہر کے علاوہ دوسری نمازیں ادا کرتا رہے تو جائز ہے ۔

اس کا تیسرا حکم یہ ہے کہ مأمور بہ صرف اسی صورت میں ادا ہوگا جب کہ اس نے اس کی باقاعدہ نیت کی ، کیونکہ جب دوسرے افعال بھی اس وقت میں جائز ہیں تو یہ تعین نہیں ہو سکتا کہ وہ مأمور بہ کی ادائیگی کر رہا ہے ، اگرچہ وقت تنگ ہو جائے ؛ کیونکہ

نیت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب کہ کوئی چیز مزاحم ہو یا رکاوٹ بن رہی ہو اور وقت کی تنگی کے باوجود بھی مزاحمت باقی رہے۔

اس کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس میں وقت اس کے لیے معیار ہو۔ اور اس کی مثال روزہ ہے، کیونکہ اس کا اندازہ ہی وقت سے ہوتا ہے، یعنی دن سے۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس کے لیے وقت مقرر کر دیا، تو اس وقت میں اس کے علاوہ اسی جنس کا فعل واجب نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس وقت میں کسی دوسرے روزے کی ادائیگی جائز ہوگی، حتیٰ کہ جو شخص صحت مند ہو اور متم ہو اگر وہ رمضان شریف میں کوئی دوسرا روزہ جو اس پر واجب ہے رکھے تو وہ بھی رمضان ہی کا شمار ہوگا۔ وہ روزہ شمار نہیں ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے۔ لیکن جب وقت کی یہ مزاحمت ہٹ جائے تو تعین کی شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ شرط مزاحمت ہی کو دور کرنے کے لیے ہے۔ لیکن نیت کی شرط ساقط نہیں ہوتی۔ کیونکہ کھانے پینے سے رکنا اس وقت تک روزہ شمار نہیں ہوتا جب تک کہ روزہ رکھنے کی نیت نہ ہو، کیونکہ روزے کی شرعی تعریف یہ ہے کہ وہ پورا دن کھانے پینے اور ازدواجی تعلق سے باز رہے، جب کہ روزے کی نیت پائی جائے۔ لیکن اگر شریعت نے اس کا کوئی وقت متعین نہیں

کیا تو بندے کے متعین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوگا ،
 حتیٰ کہ بندے نے اگر چند ایام رمضان کے روزوں کی
 قضاء کے لیے متعین کر لیے ، تو یہ قضاء کے لیے شرعی
 طور پر متعین نہیں ہوں گے ۔ بلکہ ان ایام میں کفارے
 کے یا نفلی روزے یا کسی دوسرے رمضان کے قضاء
 روزوں کی ادائیگی اس کے لیے جائز ہوگی ۔

اس قسم کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اس میں
 نیت کا متعین ہونا شرط ہے ، کیونکہ اس میں مزاحمت
 پائی جاتی ہے (اور دوسرے افعال بھی اس میں انجام
 دیے جا سکتے ہیں ۔ لہذا کسی ایک فعل کا تعین ادائیگی
 کے لیے ضروری ہے) ۔

بندے کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے آپ پر
 کوئی فعل کسی معین وقت کے ساتھ واجب کرے یا
 وقت کی کوئی قید نہ لگائے ، لیکن شریعت کے احکام میں
 اسے تبدیلی کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نذر
 مانی کہ وہ کسی متعین دن مثلاً جمعہ کو روزہ رکھے گا
 تو یہ روزہ اسی دن واجب ہوگا ۔ لیکن اگر اس شخص
 نے اس روز قضاء رمضان کا روزہ رکھ لیا یا اپنی کسی
 قسم کے کفارے کا روزہ رکھ لیا تو اس کے لیے یہ
 جائز ہے ۔ کیونکہ شریعت نے قضاء کا حکم مطلق دیا

ہے۔ لہذا بندے کو یہ استطاعت نہیں کہ وہ اپنی قید لگانے سے شریعت کے حکم کو کسی اور دن کی قید کے ساتھ بدل ڈالے۔ اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ نفلی روزہ رکھے اور نیت کرے کہ یہ روزہ نذر روزے کے قائم مقام ہو جائے نہ کہ نفلی ہی رہے۔ کیونکہ نفل عبادت بندے کا اپنا حق ہے، اور وہ جیسے چاہے اس کے چھوڑنے اور کرنے کا مختار ہے۔ پس یہ جائز ہے کہ اپنے اس فعل میں تصرف کرے جو اس کا اپنا حق ہے؛ اور اس چیز میں اس کا تصرف جائز نہیں جو شریعت کا حق ہے۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے مشایخ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ اگر زوجین 'خلع' میں باہمی طور پر یہ شرط طے کر لیں کہ عورت کو نفقہ اور مکانی نہیں دیا جائے گا تو نفقہ تو ساقط ہو جائے گا (کیونکہ یہ تعاص عورت کا حق ہے اور وہ اس کے ساقط کرنے پر رضا مند ہے) لیکن مکانی ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ شوہر کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اسے عدت کے دوران اپنے گھر سے نکل دے، کیونکہ عورت کے لیے عدت شوہر کے گھر میں گزارنا شریعت کا حق ہے (قرآن کریم میں ارشاد ہے: لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ—۶۵:۱) لہذا کوئی شخص حق شرع کو ساقط کرنے کا مجاز نہیں۔

۱۔ نفقہ کی صورت اس سے مختلف ہے۔

۱۲۔ مأمور بہ کے مستحسن ہونے کی بحث

کسی شے کا حکم مأمور بہ کے مستحسن ہونے پر اس وقت دال ہو سکتا ہے جب کہ اس کا حکم دینے والا صاحب حکمت ہو۔ کیونکہ امر اس چیز کا بیان ہوتا ہے کہ مأمور بہ ایک ایسی چیز ہوتا ہے جس کا پایا جانا ضروری اور مفید ہے۔ پس یہ امر اس کے مستحسن ہونے کا مقتضی ہے۔

مأمور بہ کے مستحسن ہونے کی دو قسمیں ہیں :
حسن بنفسہ (جو اپنی ذات میں مستحسن ہو)، اور حسن لغیرہ (جو کسی خارجی دلیل یا قرینے کی بناء پر مستحسن ہو گیا ہو)۔

حسن بنفسہ کی مثال اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان لانا، منعم حقیقی کا شکر بجا لانا، سچائی، عدل، نماز اور اسی قسم کی دیگر خالص عبادات کو اپنانا ہے۔ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ جب یہ امر کسی شخص پر واجب ہو جائے تو جب تک ادا نہ ہو ساقط نہ ہوگا۔ اس میں بعض

احکام تو ایسے ہیں جو کسی بھی حالت میں ساقط نہیں ہوں گے ، مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان ۔ اور بعض احکام ایسے ہیں جو ادائیگی کے بعد ساقط ہو جائیں گے یا آمر کے ساقط کر دینے سے ساقط ہو جائیں گے (مثلاً ایام حیض ۔ عورت پر نماز واجب نہیں ہوتی) ۔

اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ نماز جب اپنے ابتدائی وقت میں واجب ہوگی ، تو نماز کی ادائیگی کے ساتھ یہ حکم ساقط ہوگا ۔ یا خداخواستہ جنون یا حیض اور نفاس لاحق ہونے کی بناء پر آخر وقت میں بھی یہ حکم ساقط ہو جائے گا ، کیونکہ شریعت نے از خود مکلف سے ان حالات میں حکم کو ساقط کر دیا ہے ۔ لیکن وقت کی تنگی یا پانی کے نہ ملنے یا لباس کے موجود نہ ہونے سے یا اسی قسم کی دوسری صورتوں میں حکم واجب ساقط نہ ہوگا ۔

اس کی دوسری قسم وہ ہے جو کسی دوسرے کی وجہ سے مستحسن ہوتی ہے ۔ اور اس کی مثال نماز جمعہ کے لیے مسجد کی طرف تیزی سے لپکنا ، نماز کے لیے وضو کرنا ہے ۔ کیونکہ تیزی کے ساتھ چلنا نماز جمعہ کی ادائیگی کے سبب مستحسن ہے ، اور اسی طرح وضو اس اعتبار سے مستحسن ہے کہ یہ نماز کی کنجی ہے ۔ (ثابت ہوا کہ معنی یعنی تیز چلنا اور وضو کرنا اس بناء پر مستحسن ہوئے ہیں کہ دونوں سے بالترتیب نماز

جمعہ یا مطلق نماز ادا کرنا مقصود ہے) .

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر سبب ساقط ہو جائے تو اس کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا ، حتیٰ کہ تیز چلنا اس شخص پر واجب نہیں ہے جس پر جمعہ فرض نہیں (مثلاً مریض یا مسافر) ، اور وضو اس پر واجب نہیں جس پر نماز فرض نہیں (جیسے ایام حیض و نفاس میں عورتوں پر) .

اگر کسی شخص نے جمعہ کے لیے سعی سے کام لیا ، پھر اس کو زبردستی کسی دوسرے مقام پر لے جایا گیا اور ابھی نماز جمعہ کی اقامت نہیں ہوئی تھی تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا (اگرچہ وہ پہلی بار سعی کر چکا ہے) لیکن اس درمیانی عارضے کی بناء پر اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی) .

اسی طرح اگر کوئی شخص مسجد میں معتکف ہو تو اس پر بھی یہ سعی واجب نہیں ہوگی . اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز کی ادائیگی سے قبل اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا . لیکن اگر پہلے سے با وضو تھا اور نماز کا وقت اب آیا تو اس پر نیا وضو واجب ہوگا .

اور اسی نوع یعنی حسن وغیرہ کے فریب ہی حدود ، قصاص اور جہاد کے احکام ہیں . کیونکہ حد اس لیے

مستحسن ہے تاکہ جرم کرنے سے تنبیہ کی جائے ، اور
جہاد اس لیے مستحسن ہے تاکہ کفار کے شر کو دور
کیا جا سکے اور اعلاء کلمۃ الحق پیش نظر ہو ۔

اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ یہ سبب باقی نہیں رہے
تو مأمور بہ بھی باقی نہ رہے گا ؛ کیونکہ جب جرم ہی
نہ ہو تو حد کے واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں
ہوتا ۔ اسی طرح اگر کفر جنگ و جدال کا باعث نہ
بن رہا ہو ، تو جہاد بھی واجب نہ ہوگا ۔

—:o:—

۱۵۔ اداء وقضاء کی بحث

جو چیز امر سے واجب ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں : اداء اور قضاء ۔

اداء

اداء سے مراد واجب کی کماحقہ بجا آوری ہے ۔

قضاء

قضاء سے مراد حکم واجب کے مثل کی کماحقہ بجا آوری ہے ۔

اداء کی دو قسمیں ہیں ۔ اداء کامل اور اداء قاصر ۔

اداء کامل یہ ہے کہ نماز کو اپنے وقت ہر جماعت کے ساتھ ادا کیا جائے ، طواف کعبہ با وضو ہو کر کیا جائے ، یا فروخت شدہ سامان اپنے مقتضی کے مطابق خریدار کے سپرد کر دیا جائے ، یا غاصب شصت کی ہوئی چیز بچنسہ اسی حالت میں واپس کر دے جس حالت میں کہ اس نے چھینی تھی ۔

حکم

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اداء کامل کے بعد

وہ حکم سے عہدہ برآ ہو جاتا ہے۔ اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ غاصب جب مالک کے پاس چھینی ہوئی چیز بیچ ڈالے، یا اس کے ہاں رہن رکھ دے، یا اسے ہبہ کر دے، یا اس کے سپرد کر دے، تو وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور غاصب کی یہ سپردگی اس کی طرف سے کماحقہ ادائیگی متصور ہوگی۔ لیکن بیع اور ہبہ جس کی اس نے نشاندہی کی لغو ہو جائے گا۔

اگر کسی شخص نے کھانے کی کوئی چیز غصب کی پھر اسے اس کے مالک کو کھلا دیا، حالیکہ مالک کو یہ علم نہیں تھا کہ یہ اس کی اپنی شے ہے؛ یا کسی شخص نے دوسرے کا کپڑا چھین لیا، پھر اسی کے مالک کو پہنا دیا اور مالک کو اس بات کا علم نہیں تھا کہ یہ اس کا اپنا کپڑا ہے، تو غاصب کی طرف سے (دونوں صورتوں میں) کماحقہ ادائیگی تصور کیا جائے گا۔

اگر خریدار نے بیع فاسد میں فروخت کنندہ سے سامان تجارت عاریۃً لے لیا، یا فروخت کنندہ نے اس کے پاس رہن رکھ دیا، یا اسے ٹھیکے پر دے دیا، یا اسے بیچ ڈالا، یا اسے ہبہ کر دیا، اور مذکورہ صورتوں میں اس نے وہ فروخت شدہ سامان اس کی سپردگی میں دے دیا تو فروخت کنندہ کی طرف سے اسے کماحقہ ادائیگی تصور کیا جائے گا، اور بیع اور ہبہ وغیرہ صورتیں لغو قرار پائیں گی۔

جہاں تک اداء قاصر کا سوال ہے تو وہ واجب شدہ حکم کو اس طور پر ادا کرنا ہے کہ اس کی صفات میں نقصان واقع ہو۔ مثلاً نماز کا ادا کرنا جب کہ اس کے ارکان میں تعدیل نہ پائی جائے۔ (یعنی رکوع، تسبیح اور سجدے وغیرہ کو اطمینان سے ادا نہ کیا جائے) یا خانہ کعبہ کا بلا وضوء طواف کرنا یا ایسا فروخت شدہ سامان واپس کرنا جس کے ساتھ کوئی قرض لاحق ہو یا اس کے ساتھ کوئی جرم وابستہ ہو اور غصب شدہ غلام (ایسی حالت میں) واپس کرنا جس کا خون قتل کی بناء پر مباح ہو چکا ہو۔

یا کسی قرض یا جرم سے وابستہ ہو چکا ہو اور اس کا سبب غاصب کی طرف سے پیدا ہوا ہو۔

اس طرح اچھے سنگروں کے بجائے کھوٹے سنگے دینا جب کہ قرض خواہ کو اس کا علم نہ ہو۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نقصان کی تلافی بالمثل ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی اور اگر بالمثل ممکن ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا سوائے گناہ کی صورت کے (کیونکہ ارتکاب کرنے والا گناہگار ہوگا۔ اگرچہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے)۔

اسی اصول کی بناء پر اگر کسی شخص نے نماز میں تعدیل کو ترک کر دیا تو بندے کے لیے اس کا تدارک بالمثل ممکن نہیں۔ کیونکہ غلی اور شرعی طور پر اس

کا مثل ممکن نہیں ہوتا لہذا یہ ساقط ہو جائے گا۔

اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی اور تشریق کے علاوہ دوسرے ایام میں اس نماز کو قضاء کیا۔ تو وہ تکبیرات تشریق نہیں کہے گا۔ کیونکہ شرعی طور پر ان ایام کے علاوہ تکبیرات کا بلند آواز سے کہنے کا اسے حق حاصل نہیں۔ (کیونکہ ایام تشریق میں تکبیر کو اونچی آواز سے کہنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور جب یہ ایام گزر گئے تو یہ عمل مسنون نہ رہا)۔

ہماری رائے میں سورۃ فاتحہ کی تلاوت کا چھوڑ دینا یا وتروں میں دعاء قنوت کا رہ جانا یا تشہد کا رہ جانا یا عیدین کی تکبیرات زائدہ کا چھوٹ جانا ان سب کی تلافی سجدہ سمہو سے ہو سکتی ہے۔

اگر کسی شخص نے طواف فرض کے طور پر خانہ کعبہ کا بلا وضو طواف کیا تو اس کی تلافی دم سے ہو سکتی ہے (دم سے مراد ایک جانور کا کفارہ کے طور پر قربان کرنا ہے) اور یہ شرعی طور پر اس کی مثل ہے۔

اسی اصول کی بناء پر اگر کسی مقروض نے اچھے سنگوں کے بجائے کھوٹے سنگے قرض کی ادائیگی میں دے دیے اور لینے والے کے ہاں وہ سنگے ضائع ہو گئے، تو مدیون پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام اعظمؒ کی

رانے ہے (صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے)۔
 اس کی توجیہ یہ ہے کہ کھرمے ہونے کی صفت
 کا مثل نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اس کی بالمثل تلافی
 ممکن نہیں۔

اگر کسی غاصب یا فروخت کنندہ نے ایک ایسا
 غلام سپرد کیا جس کا خون کسی جرم کی بناء پر
 مباح ہو چکا تھا اور یہ جرم غاصب یا فروخت کنندہ
 کے ہاں ہی واقع ہوا تھا۔ بس اگر وہ غلام واپسی سے
 پہلے مالک یا خریدار کے ہاں ہلاک ہو جائے تو اس کی
 قیمت خریدار پر لازم ہوگی اور غاصب اس اعتبار سے
 بری الذمہ ہوگا کہ وہ اصل ادا کر چکا ہے۔

اور اگر یہ مجرم اپنے جرم کی بناء پر ہلاک ہو جائے
 تو یہ بلاکٹ اول سبب کی طرف منسوب ہوگی اور
 گویا یہ ادا کی گئی واقع ہوئی ہی رہے۔ یہ رائے امام اعظمؒ
 کی ہے۔

اور اگر ایک مغضوب باندی جو غاصب کے ہاں
 حاملہ ہوئی مالک کو زہری جاسے اور بچے کے تولد
 کے موقع پر مالک کے ہاں مر جائے تو امام مالکؒ کی
 رائے میں غاصب ضامن سے بری الذمہ نہ ہوگا۔

اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ ادا کامل ہو یا
 ناقص اس کو اسی صورت میں قضا کیا جائے گا جب
 کہ ادا کی کوئی صورت نہ ہو۔

اور اسی اصول کی بناء پر ودیعة ، وکالة اور غصب میں مال کا تعین ہوتا ہے اور اگر صاحب امانت (ودیعة) یا وکیل یا غاصب یہ ارادہ کرے کہ وہ اصل رکھ لے اور اس سے ملتا جلتا مالک کو لوٹا دے تو ان سے کسی ایک کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا ۔

اور اگر کسی شخص نے کوئی شے فروخت کی اور مپرد کر دی ، اس کے بعد اس میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو خریدار کو یہ خیال حاصل ہوگا کہ وہ رکھے یا فروخت کنندہ کو واپس کر دے ۔ اس میں بھی اسی بات کا اعتبار ہے کہ اصل چیز ادائیگی ہے ۔ (اس میں احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب ہر واجب ہے کہ وہ اصل مغصوبہ شے لوٹائے اگرچہ اس کی اپنی بناء پر یا کسی اور وجہ سے غاصب کے ہاتھوں اس میں نمایاں تبدیلی ہی کیوں نہ آگئی ہو ، اور اس نقصان کی وجہ سے اس پر قیوان بھی واجب ہوگا ۔

اسی اصول کی بناء پر اگر کسی شخص نے گندم غصب کی پھر اسے پس ڈالا ، یا اس نے کوئی عمارتی لکڑی غصب کی اور اس سے ایک مکان تعمیر کر لیا ، یا بکری کو چھین کر ذبح کر دیا اور بھون لیا ، یا انگور غصب کر کے ان کا رس نکال لیا ، یا مغصوبہ گندم کو کاشت کر دیا جس سے کھیتی آگئی ۔ تو یہ

تبدیل شدہ مال مفسوب مالک ہی کی ملکیت شمار ہوگا۔
 یہ امام شافعیؒ کی رائے میں مذکورہ تمام اشیاء کی
 ذمہ داری غاصب پر ہوگی اور اس پر ان کی قیمت کا
 لوٹانا واجب ہوگا۔

اگر کسی شخص نے چاندی غصب کی پھر اس سے
 دراہم بنا لیے ، یا سونے کی ڈلی لی اور اس سے دینار بنا
 ڈالے ، یا بکری لی اور اسے ذبح کر دیا تو ظاہر روایت
 کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔ (ان کے
 علاوہ صورتوں میں مالک کا حق منقطع ہو جاتا ہے اور
 اس طرح مالک کی ملکیت باقی رہے گی)۔ اگر کسی شخص
 نے روٹی غصب کی پھر اسے کات کر موت بنا لیا یا
 موت غصب کیا اور اس سے کپڑا بن لیا ، تو ظاہر
 روایت کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا (بلکہ
 اس کی ملکیت باقی رہے گی)۔

اس سے بعض ضمنی مسائل مستنبط کیے گئے ہیں ۔
 امام شافعیؒ فرماتے ہیں : اگر مالک نے غاصب سے
 ضمان لے لیا اور بعد میں چھینے ہوئے غلام کا ہتا چل گیا
 تو یہ غلام اپنے اصلی مالک کی ملکیت متصور ہوگا اور
 مالک پر یہ واجب ہوگا کہ غلام کی اس قیمت کو
 لوٹا دے جو اس نے وصول کی ہے ۔

قضاء : قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء کامل اور
 قضاء قاصر ۔

قضاء کامل : وہ ہے کہ واجب کا صورتی اور معنوی احاطہ سے مثل سپرد کیا جائے۔ جیسا کہ کسی شخص نے گندم کا ایک قفیز (پیمانہ) غصب کیا، پھر اسے ضائع کر ڈالا تو اس پر گندم کا ایک قفیز ضامن کے طور پر واجب ہوگا اور یہ ادا شدہ شے پہلے کے لیے صورتی اور معنوی دونوں طرح سے مثل ہے (گندم کی ادائیگی کے وقت گندم کی قسم کا بھی خیال رکھا جائے۔ مثلاً گندم کی قسم سی ۹۱، کے ضامن کے طور پر سی ۹۱ ہی دی جائے) اور یہی حکم تمام مثلیات (یعنی جن کی مثل دیا جا سکے) کا ہے۔

قضاء قاصر : جہاں تک قضاء قاصر کا تعلق ہے وہ واجب کی صورتی طور پر مثل نہیں ہوتی، بلکہ معنوی طور پر اس کی مثل ہوتی ہے مثلاً کسی شخص نے ایک بکری غصب کی اور وہ مر گئی۔ تو اس کی قیمت ضامن کے طور پر واجب ہوگی۔ اور قیمت بکری کی (صورتی مثل نہیں بلکہ) معنوی مثل ہے۔

قضاء میں اصل کامل ہی ہے (یعنی اگر قضاء کامل ممکن نہ ہو تب ہی قضاء قاصر کی طرف رجوع کیا جائے گا) اسی اصول کی بناء پر امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی ایسی مثلی شے غصب کی پھر اس کے ہاں ضائع ہوگئی اور اتفاق سے لوگوں کے ہاں بھی اس کا وجود ختم ہوگیا تو اس پر اس قیمت

کا ضامن لازم آئے گا جو جھگڑے کے دن تھی ۔ کیونکہ مثل کامل کی سپردگی سے عاجز ہونا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مقدمے کا دن ہو ۔ کیونکہ مقدمے سے پہلے اس بات کا تصور نہیں کیا جاسکتا کہ ہر احاطہ سے اس کی مثل نہیں دیا جاسکے گا ۔

جہاں تک ایسی چیز کا تعلق ہے جس کا مثل نہ صوری طور پر ممکن ہو اور نہ معنوی طور پر اس کی قضاء بالمثل واجب نہیں ہوگی ۔ اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اشیاء کے منافع ضائع ہونے کی صورت میں ضمان کے طور پر واجب نہیں ہوں گے ۔ کیونکہ ضمان کا بالمثل واجب کرنا محال ہے اس لیے کہ ان کا مثل ہی موجود نہیں اور ضمان صرف اسی کا واجب ہونا ہے جس کا کوئی مثل ہو اسی طرح اس کا معینہ واجب کرنا بھی محال ہے ۔ کیونکہ کوئی اصل شے نفع کی مثل نہیں ہوتی نہ صوری طور پر اور نہ معنوی طور پر ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی غلام کو چھین لیا پھر اس سے ایک ماہ خدمت لی ، یا کسی مکان کو غصب کیا پھر اس میں ایک ماہ رہائش پذیر رہا بعد ازاں اس نے مغضوب شے مانک کو لوٹا دی تو اس پر مندرجہ کا ضمان واجب نہ ہوتا ۔ اللہ ایسا کرنے والا گناہ ڈر ہوگا اور اس کی سزا اسے آخرت میں ملے گی ۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ۔ (مذکورہ صورت میں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک خدمت لینے یا کرائے کا ضمان بھی واجب ہوگا)۔

انہی معنوں میں ہماری رائے میں مطلق طور پر ایسے ازدواجی تعلق کی منفعت کا ضمان بھی ادا نہیں کیا جائے گا۔ جو جھوٹی گواہی سے ثابت ہوا ہو۔ (مثلاً دو آدمی جھوٹی گواہی دیں کہ فلاں شخص نے دخول کے بعد طلاق دی ہے اور قاضی مرد کو حق مہر کے ادا کرنے کا حکم دے اور انہیں الگ کر دے۔ فیصلے کے بعد دونوں گواہ شہادۃ سے رجوع کر لیں تو ہمارے نزدیک ان پر کچھ واجب نہ ہوگا، لیکن گناہگار ہوں گے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں پر ضمان واجب ہوگا، یا کسی غیر کی منکوحہ کو قتل کر دے (اس صورت میں بھی منفعت کا ضمان لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ صرف قصاص ہی لیا جائے گا) اور نہ ہی کسی شخص کی بیوی سے ناجائز تعلق کی بناء پر اس پر کوئی تاوان لازم ہوگا (کیونکہ اس پر زنا کی حد تو جاری کی جائے گی۔ لیکن اس کے علاوہ منفعت کا تاوان لازم نہیں ہوگا) حتیٰ کہ کسی شخص نے کسی دوسرے کی بیوی سے ناجائز تعلق قائم کیے تو زوج کے حق میں اس شخص پر کچھ ضمان واجب نہیں ہوگا۔ سوائے اس صورت کے جب کہ شریعت میں اس کی مثل دینے کا حکم موجود ہو۔ باوجود اس کے یہ نہ تو صوری

طور پر اس کی مثل ہے اور نہ معنوی طور پر ، لہذا شرعی طور پر اس کی قضاء بالمثل واجب ہوگی ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شیخ فانی کے حق میں (جو روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو) فدیہ روزے کی مثل ہے ۔ اسی طرح دیت قتل خطا میں جان کی مثل ہے ۔ باوجودیکہ قیمت یعنی نقد اور جان میں باہمی کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی (لیکن شریعت نے اسے مثل قرار دیا ہے) ۔

۱۶۔ نہی کی بحث

نہی کی دو قسمیں ہیں۔ نہی کی ایک قسم وہ ہے، جو افعالِ حسیہ میں وارد ہوئی ہے۔ مثلاً زنا، شراب پینا، کذب بیانی اور ظلم وغیرہ اور دوسری قسم وہ ہے جو تصرفات شرعیہ میں وارد ہوئی ہے۔ جیسا کہ یوم نحر میں روزے رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ یا اوقات مکروہہ میں نماز کی ادائیگی سے روکا گیا ہے یا ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کرنے میں نہی وارد ہوئی ہے۔

نہی کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے وہ بعینہ وہی ہو جس پر نہی وارد ہوئی ہے۔ لہذا وہ عمل فی نفسہ قبیح ہوگا اور قطعاً جائز نہ ہوگا۔

نہی کی دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (یعنی جس کے بارے میں نہی وارد ہوئی ہے) اس سے مختلف ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے۔ لہذا وہ فی نفسہ تو حسن ہوگا لیکن ایک دوسرے سبب کی بناء پر قبیح متصور ہوگا (نقہی اصطلاح میں اسے حسن

بنفسہ فبیح لغیرہ کہتے ہیں)۔ اور اس فعل کا کرنے والا اس وجہ سے حرام کا مرتکب قرار پائے گا جو اس میں فی نفسہ موجود نہیں بلکہ اس کا ایک سبب ہے۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کا موقف یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ میں نہی کا پایا جانا اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ وہ امور اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں (لیکن اپنے وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں کیونکہ ان کے متعلق ہی وارد ہو چکی ہے) ، اور اس سے مراد یہ ہے کہ نہی وارد ہونے کے بعد منہی عنہ میں تصرف اسی طرح مشروع رہتا ہے جیسا کہ پہلے تھا ، کیونکہ اگر اس کی مشروعیۃ باقی نہیں تو بندہ مشروع کے حاصل کرنے سے عاجز متصور ہو گا۔ اور اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہی ایک ایسے امر میں وارد ہوئی ہے جس کے کرنے سے انسان عاجز تھا اور یہ (صاحب حکمة شارع سے ایسے حکم کا صادر ہونا) محال ہے۔

اسی اصول کی بناء پر افعال حسیہ میں فرق واضح ہو گیا کیونکہ اگر وہ اپنی ذات میں قبیح ہوں تو ایسے افعال میں جن کے کرنے سے انسان عاجز ہو نہی کا وارد ہونا بے معنی نہیں ہوتا، کیونکہ اس وصف سے بندہ فعل حسی کو انجام دینے سے عاجز نہیں ہوتا۔ اسی اصول پر بہت سے ضمنی مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

۱۔ ابيع فاسد کا حکم

(اگر کسی نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ فروخت کرنے والے کی ایک ماہ تک خدمت کرے گا۔ حالانکہ نبی اکرم ﷺ نے ایسی مشروط بیع سے منع فرمایا ہے)۔

۲۔ اجارۃ فاسد

(مثلاً کرائے پر دینے والا یہ شرط لگائے کہ وہ اس میں ایک مدت معینہ تک خود رہے گا)۔

۳۔ یوم نحر کو روزے کی نذر ماننا

(اس دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے)۔

اور اسی طرح کی تصرفات شرعیہ کی تمام صورتیں بجز میں نہیں وارد ہوئی ہے ہماری رائے یہ ہے کہ بیع فاسد سے بھی سامان کو قبضے میں لینے سے ملکیت ثابت ہوگی۔ اس لحاظ سے کہ وہ بیع ہے (کیونکہ بائع اور مشتری کا باہمی ایجاب و قبول پایا گیا) اور اس میں بیع فاسد ہونے کا جو نقص پایا جاتا ہے وہ خرید و فروخت کے فی نفسہ حرام ہونے کی بناء پر نہیں بلکہ شرط فاسد کی بناء پر ہے۔

لیکن مذکورہ صورت مشرکہ عورتوں، باپ کی بیوی، دوسرے کی خدمت گزارنے والی عورت یا دوسرے

کی بیوی سے نکاح کرنے سے بالکل مختلف ہے ۔
 اسی طرح محرمات میں سے کسی ایک سے نکاح کرنا یا
 بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کی صورت ہے ، کہونکہ
 مطلق نکاح کرنے کی اجازت موجود ہے ، اور نہی ایک
 خاص تصرف کے حرمت کی بناء پر واقع ہوئی ہے ۔ لہذا
 دونوں کا جمع کرنا محال ہے ۔ لہذا نہی کو اس کی
 حلت کی نفی پر محمول کیا جانے گا (یعنی ذاتی طور پر
 ان اشیاء میں حلت و جواز موجود تھا ، لیکن کسی
 سبب کی بناء پر اس میں نہی وارد ہوئی اور اس سے اس
 حلت کی نفی ہو گئی) ۔

اس جہاں تک بیع سے ملکیت کے ثابت ہونے کا
 تعلق ہے اور نہی سے اس میں تصرف کے ناجائز اور
 حرام ہونے کا تعلق ہے ، تو ان دونوں صورتوں کا
 جمع کرنا ممکن ہے ، یعنی ملکیت ثابت ہو جائے گی
 اور اس میں تصرف حرام ہوگا ۔ اس کی ایک واضح مثال
 یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے انگوروں کے لئے رہے
 سے جو مسلمان کی ملکیت تھے شراب بنائی تو مسلمان
 مالک کی ملکیت اس میں باقی رہے گی ۔ لیکن اس میں
 تصرف حرام ہوگا ۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں اگر
 کسی شخص نے نحر کے دن یا ایام تشریق میں روزہ
 رکھنے کی نذر مانی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی ،

کیونکہ اس نے روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے اور روزہ فی نفسہ مشروع ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اوقات مکروہہ میں نماز ادا کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس نے ایک ایسی عبادت کی نذر مانی ہے جو اپنی ذات میں مشروع ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس میں تصرف کرنا اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے۔ چنانچہ ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے اوقات مکروہہ میں نفل شروع کر دے تو اس پر ان کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، اور حرام کا ارتکاب کرنا اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ اسے پورا بھی کیا جائے (امہذا اگر اوقات مکروہہ میں نذر کے مطابق نفل شروع کر دے تو جائز نہیں ہوگا بلکہ اس پر غیر مکروہہ اوقات میں ادا کرنا لازم ہوگا)، کیونکہ اگر وہ شخص صبر کرے حتیٰ کہ نماز کے جائز اوقات آجائیں مثلاً سورج نکل آئے یا مکمل غروب ہو جائے یا ڈھل جائے تو اس کے لیے اپنی اس نذر کو بغیر کسی کراہۃ کے پورا کرنا ممکن ہے۔

اور اسی سے عید کے دن روزے کا فرق بھی واضح ہو گیا، کیونکہ اگر وہ اس دن شروع کر دے تو اس پر اس کا مکمل کرنا لازم نہیں آتا۔ یہ رائے امام اعظمؒ اور امام مجددؒ کی ہے کیونکہ اس فعل کا مکمل کرنا

حرام کے ارتکاب سے خالی نہیں ہے۔ اس قسم کی مثال حائضہ عورت کو ازدواجی تعلق میں لانا ہے، کیونکہ اس سے ازدواجی تعلق اس لحاظ سے منع کیا گیا ہے کہ اس میں ضرر اور کراہۃ کا ایک پہلو موجود ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ**

قُلْ هُوَ آذَىٰ فَاغْتِزَاوْا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ

حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ (سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۲۲۲) (عورت سے

ازدواجی تعلق فی نفسہ ممنوع نہیں ہے۔ بلکہ ان ایام کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے)۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں حائضہ سے

اس ازدواجی تعلق پر احکام مرتب ہوں گے۔ مثلاً

ازدواجی تعلق قائم کرنے والے کا محض (شادی شدہ)

ہونا ثابت ہوگا۔ عورت (اسی مباشرت کی بناء پر اس

شوہر سے فارغ ہو کر) پہلے بخاوند کے نکاح میں جاسکتی

ہے۔ اسی طرح اس سے مہر، عده اور نفقہ کے احکام

ثابت ہوں گے اور اگر عورت نے (مہر وصول نہ ہونے

کی بناء پر) مرد کو اپنے اوپر قادر نہ ہونے دیا تو

دونوں ائمہ کے نزدیک یہ عورت سرکشی کرنے والی

متصرر ہوگی اور نفقہ کی مستحق قرار نہ پائے گی۔

اور فعل کی حرمت احکام کے مرتب ہونے کے

سنافی نہیں ہوگی۔ مثلاً حائضہ عورت کو طلاق دینا (اس

سے طلاق واقع ہو جائے گی ، دینے والا گناہگار ہوگا)۔۔
 اسی طرح غصب کیے ہوئے بانی سے وضوء کیا تو وضوء
 ہو جائے گا (لیکن گناہگار ہوگا)۔ یا مغصوبہ کمان کے
 ساتھ شکار کیا ، یا غصب کردہ چھری سے ذبح کیا ،
 یا مغصوبہ زمین میں نماز ادا کی۔ یا جمعہ کی اذان کے
 وقت خرید و فروخت کرتا رہا تو ان تمام تصرفات پر ،
 جن میں نہی وارد ہوتی ہے ، اس نہی کے باوجود احکام
 مرتب ہوں گے۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اللہ تعالیٰ کے
 اس ارشاد وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا کے مطابق فاسق اہل
 شہادۃ میں سے ہے۔ لہذا فاسق گواہوں کی گواہی سے
 نکاح منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ گواہی کے قبول سے
 منع کرنا ان میں گواہی کی صلاحیت پائے جانے کے بغیر
 محال ہے۔ اور ان کی گواہی اس لیے قبول نہیں کی جاتی
 کہ ادا میں فساد واقع ہو رہا ہے ، اس لیے نہیں کہ ان
 میں دراصل گواہی دینے کی صلاحیت ہی موجود نہیں۔

اسی اصول کی بناء پر فاسق لوگوں اور مدودین
 فی القذف پر لعان واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ لعان
 دراصل شہادۃ کی ادائیگی ہی کی ایک صورت ہے اور
 وہ فاسق ہونے کی بناء پر یہ گواہی نہیں دے سکتے۔

۱۷۔ نصوص سے مفہوم اخذ کرنے کا طریق

یہ بات اچھی طرح سے جان لیجئے کہ نصوص قرآنیہ کے مفہوم سے معرفہ و آگاہی کے کچھ طریق ہیں۔ ایک طریق یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کے لیے حقیقہ ہو اور دوسرے کے لیے مجاز ہو (مجاز حقیقہ کا نائب ہوتا ہے) تو حقیقہ پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہمارے علماء کی رائے میں وہ لڑکی جو زنا کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے اپنے زانی باپ کے نکاح میں نہیں آ سکتی۔

امام شافعیؒ کی رائے میں اس کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ (امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مصہرۃ ایک نعمت ہے اور مصہرۃ حرام کام سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ لہذا در حقیقہ وہ اس کی بیٹی ہی نہیں)۔ لیکن صحیح و واف وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کیونکہ وہ در حقیقت اس کی بیٹی ہے (کیونکہ اسی کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے) لہذا اللہ تعالیٰ کے اس حکم کا اس پر اطلاق ہوگا۔ حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ (سورۃ النساء)

آیۃ نمبر ۲۲)۔

اس اصل پر بہت سے احکام دونوں مذاہب میں
(یعنی احناف و شوافع میں) الگ الگ مستنبط کیے
گئے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس لڑکی سے ازدواجی
بعض جائز ہوتا۔ مرثیہ پر مہر واجب ہوگا۔ اس کے
ذمہ دہن لازم آئے گا۔ دونوں ایک دوسرے کے وارث
ہوں گے۔ شوہر کٹر بشری نے شوہر سے باہر جانے سے
منع کرنے کا احکام ہوتا۔ (احناف کے نزدیک چونکہ
نکاح ہی نہیں ہوتا لہذا ان احکام کے مرتب ہونے کا
سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔

اس کا دوسرا تالیف یہ ہے کہ لفظ میں جن دو
معانی کا احتمال پایا جاتا ہے، ان میں سے اگر ایک نص
میں تخصیص کا موجب ہے اور دوسرا نہیں، تو اس
معنی پر محمول کرنا جس سے تخصیص واجب نہیں ہوتی
اولی ہوگا۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **أَوْ لَا تَسْتَمِعُوا**
(النساء آیۃ نمبر ۴)۔ اب اس میں اگر ملامت کو
ازدواجی تعنی پر محمول کیا جائے تو یہ حکم ازدواجی
تعانی کی تمام صورتوں میں قابل عمل ہے۔ لیکن اگر
اسے مطاف چھوٹنے پر محمول کیا جائے، جس طرح
امام شافعیؒ نے کیا ہے تو اس کی بہت سی صورتوں

میں نص میں نخصیص واقع ہو جاتی ہے۔ ازنی حرم عورتوں (ماں، بہن، بیٹی و شہرہ) کو مدنی ہاتھ لگانے یا چھوٹی بھی کو جھوٹے سے امام شافعی کے اقوال میں سے صحیح قول کے مطابق وضو نہیں ٹوٹتا اور اسی اصول میں اختلاف کی بناء پر احادیث و شواہد میں مسائل کا استنباط کیا گیا ہے۔ یعنی نماز کو صحیح ہو کر قرآن کریم کا چھوڑنا، مسجد میں داخل ہونا، امامت کرنا، پانی نہ ہونے کی صورت میں نیکم کرنا یا نماز کے دوران چھوڑنا یا آنا (بائے نزدیک) یہ سب امور مباح ہیں اور امام شافعی کے نزدیک وضو ٹوٹنے کی بناء پر یہ امور مباح نہیں۔

تیسرا ضربی یہ ہے کہ اگر کسی قرآنی لفظ کو دو مختلف قراءتوں سے پڑھا جائے، یا حدیث کی کسی نص کو دو مختلف روایتوں سے بیان کیا جائے تو اس پر اس طریق سے عمل کیا جائے کہ جہاں سے دوہوں معانی پر عمل ہو جائے۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد ہے : **وَ اَرْجُلُکُمْ**

اِلَى الْکَعْبَیْنِ (سورہ البقرہ ۲۳۰)۔ مگر اس کے نصب کے ساتھ یعنی اس کے تحت والے اعضاء (چہرہ اور ہاتھ) پر عطف کیا ہے۔ لیکن اگر اس کو لام کی زیر کے ساتھ پڑھیں، تو یہ سر کے مسح پر عطف ہوگا۔ پس زیر کی قراءۃ کو عطف کی حالت پر محمول کیا

جائے گا اور زہر کی قراءۃ کو عدم تخفیف کی حالت پر
(یعنی اگر پاؤں میں موزے ہوں تو مسح درست ہے
اور اگر پاؤں میں موزے نہ ہوں تو دھونا ضروری ہوگا
اور اسی معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے یہ
بھی کہا ہے کہ موزوں پر مسح کا جواز کتاب سے
ثابت ہے

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ كِيَاك
قراءۃ تشدید سے بھی، سے اور دوسری تخفیف سے۔ لہذا
قراءۃ تخفیف پر عمل کیا جائے گا، جب کہ اس کے
ایام کی تعداد دس دن ہو۔ اگر ایام کی تعداد دس دن
سے کم ہو تو تشدید والی قراءۃ پر عمل کریں گے۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں اگر
دس دن سے کم مدت میں حیض کا خون منقطع ہو جائے
تو حائضہ سے ازدواجی تعلقی اس وقت تک جائز نہ
ہوگا، جب تک کہ وہ غسل سے فارغ نہ ہو جائے۔
کیونکہ مکمل طہارۃ غسل کرنے ہی سے ثابت ہوتی
ہے، اور اگر کسی عورت کا خون حیض دس دن مکمل
سوئے پر منقطع ہو جائے تو غسل سے قبل اس سے مباشرۃ
جائز ہوگی۔ کیونکہ مطابق طہارۃ خون کے منقطع
ہونے کی بناء پر ثابت ہوگی۔ اسی بناء پر ہماری رائے
میں دس دن مکمل ہونے پر اگر حیض کا خون نماز کے
آخری وقت میں منقطع ہوا تو عورت پر اس وقت کی

فرض نماز لازم ہوگی ، اگرچہ اتنا وقت باقی نہ ہو کہ وہ اس میں غسل کر سکے (تب بھی نماز فرض ہو جائے گی)۔ لیکن اگر دس دن سے کم میں آخری وقت میں خون منقطع ہوا اور اتنا وقت باقی تھا جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کر سکے ، تو اس پر نماز لازم ہوگی ورنہ نہیں ۔

اب ہم کچھ کمزور قسم کے طریقوں کا تذکرہ کرتے ہیں تاکہ اس سے اس قسم میں خال واقع ہونے والے مقامات سے آگاہی حاصل ہو جائے (جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں اور دیگر حضرات کی رائے میں صحیح ہیں) ۔

اس میں ایک طریق اس حدیث سے تمسک کرنا ہے ، جو نبی اکرم ﷺ سے بیان کی جاتی ہے ۔ آپ نے قیء کی اور وضوء نہیں فرمایا اور اس سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ قے سے وضوء نہیں جاتا ۔ یہ روایت ضعیف ہے ۔ کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قیء سے فوری طور پر وضوء واجب نہیں ہوتا ۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا یہ ناقض وضوء بھی ہے یا نہیں (احناف کی رائے میں ناقض وضوء ہے) ۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
الْمَيْتَةُ (سورة المائدة آية نمبر ۴) سے ایک خاص مفہوم

اخذ کرنا کہ اس سے مکھی کے مرنے سے پانی کا فاسد ہونا ثابت ہوتا ہے (یہ رائے امام شافعیؒ کی ہے۔ احناف کی رائے میں یہ مفہوم مراد لینا) ضعیف ہے۔ کیونکہ نص سے تو مُردے کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو پانی کے فاسد ہونے میں ہے (اور اس بارے میں شوافع کے پاس کوئی دلیل نہیں)۔

اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے اس قول کا (جو آپ نے اسماء بنت ابی بکر سے فرمایا:) حَتَّىٰ تَمَّ اقْرَاصُهُ ثُمَّ اغْسَايَهُ بِالْمَاءِ۔ خاص مفہوم مراد لینا اور اس سے ثابت کرنا کہ سر کے سے نجاست زائل نہیں ہوتی۔ مفہوم اخذ کرنے کا یہ طریق بھی بہت ضعیف ہے۔ کیونکہ خبر کا مقتضی یہ ہے کہ خون کو پانی سے دھونا واجب ہے۔ لہذا اس حکم پر اسی وقت عمل واجب ہوگا جب کہ خون کسی جگہ پر لگا ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس محل کے پاک ہونے میں ہے جب کہ خون سر کے سے زائل ہو گیا ہو۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول۔ فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً سے یہ ثابت کرنا کہ زکاة میں قیمت کا دینا جائز نہیں، ضعیف طریق ہے کیونکہ حکم کا مقتضی تو اس قدر ہے کہ چالیس بکریوں پر ایک

بکری واجب ہوتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔
اختلاف تو اس بات میں ہے کہ واجب شدہ زکوٰۃ کی
ادائیگی قیمت سے ہو سکتی ہے یا نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول **وَأَتِیْہِـمُـوۡا الْحَـجَّ**
وَالْعُمْرَةَ لِلّٰہِ (سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۹۶) سے یہ ثابت کرنا
کہ عمرہ ابتداء واجب ہے، ضعیف ہے۔ کیونکہ نص
کا تقاضا صرف اسی قدر ہے کہ حج اور عمرے کو
مکمل کرنا واجب ہے۔ اور اس کی تکمیل اسی صورت
میں ہوگی جب کہ انہیں شروع کیا جائے اور اس
میں کوئی اختلاف نہیں (کیونکہ ہمارے نزدیک بھی
شروع کرنے کے بعد تکمیل ضروری ہے)۔ اختلاف تو
اس امر میں ہے کہ عمرے کا وجوب ابتداءً ثابت کیا
جائے (جیسا کہ امام شافعیؒ کا موقف ہے)۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد
”**لَا تَبِیْعُوۡا الدَّرْہَمَ بِالْذَّرْہَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ**“
سے یہ ثابت کرنا کہ بیع فاسد سے ملکیت ثابت نہیں
ہوتی، ضعیف ہے۔ کیونکہ نص کا مقتضی تو صرف اس
قدر ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف
نہیں۔ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ آیا اس سے ملکیت
ثابت ہوگی یا نہیں۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس

ارشاد : اَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْاَيَّامِ قَائِلًا اَيَّامُ اَكْلٍ وَشَرَبٍ

وَيَعَالٍ۔ سے یہ ثابت کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نص کا مقتضی صرف اسی قدر ہے کہ ان دنوں (عید الفطر کے ایک اور عید الاضحی کے تین دن) میں روزہ نہیں رکھنا چاہیے۔ اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو ان احکام میں ہے جو اس کے حرام ہونے کے باوجود مرتب ہوتے ہیں۔ اور کسی کام کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں کیونکہ باپ اگر بیٹے کی باندی سے اولاد حاصل کرنا چاہے تو یہ حرام ہے۔ لیکن باپ کی مباشرۃ سے ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ (اور اس پر باندی کی قیمت کا ادا کرنا لازم آئے گا)۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے غصب کی ہوئی چھری سے بکری ذبح کی تو یہ حرام ہے لیکن بکری کا ذبیحہ حلال ہوگا۔

اسی طرح غصب کیے ہوئے پانی سے کپڑے کی نجاست کو دھونا روا نہیں لیکن ! سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔

اسی طرح حالت حیض میں بیوی سے مباشرۃ کرنا فعل ممنوع ہے۔ لیکن اس سے مباشرۃ کرنے والے کا محض ہونا اور اس عورت کا پہلے شوہر کے نکاح میں جانا جائز ہوگا۔

۱۸۔ حروف معانی کی بحث

لَاوَاوُ

۱۔ واو مطلق جمع کے لیے استعمال ہوتی ہے :
مثلاً جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرُو میں زید اور عمرو (یعنی معطوف
اور معطوف علیہ آنے کے حکم میں مشترک ہیں اس سے
ترتیب مراد نہیں ہوتی۔ کہ زید پہلے آیا اور عمرو
بعد میں آیا)۔

امام شافعیؒ کی رائے میں واو ترتیب کے لیے
ہوتی ہے۔ اس اصول کی بناء پر امام شافعیؒ (اعضاء)
وضوء میں ترتیب کے واجب ہونے کے قائل ہیں :
علماء احناف کا ارشاد ہے کہ اگر کسی شخص

نے اپنی بیوی سے کہا اِنْ كَلَّمْتُ زَيْدًا وَعَمْرُوًا فَانْتِ طَالِقٌ۔
عورت نے پہلے عمرو سے گفتگو کی پھر زید سے تو ابھی
عورت ہر طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ واو میں
ترتیب اور اتصال کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ (اگر ترتیب
اور اتصال شرط ہوتا تو مذکورہ صورت میں طلاق
واقع نہ ہوتی)۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں

کہے کہ **إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ نَأْتِ طَاقٌ** .

چنانچہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی اور پھر پہلے میں تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی . (اس سے ثابت ہوا کہ واو مطلق جمع کے لیے مستعمل ہوتی ہے . ورنہ مذکورہ صورت میں عدم ترتیب کے مدناظر طلاق واقع نہ ہوتی) .

امام مجددؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے

اپنی بیوی سے کہا . **إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَآتِ طَاقٌ** تو اسی

وقت طلاق واقع ہو جائے گی . اگر واو ترتیب کی مقتضی ہو تو، تو طلاق کا انحصار دخول دار پر ہوتا اور فوری طور پر طلاق واقع نہ ہوتی ، بلکہ (دخول دار کے ساتھ) ، شروط ہوتی (اس سے ثابت ہوا کہ واو ترتیب کا تقاضا نہیں کرتی ورنہ طلاق دخول دار کے بعد واقع ہوتی) .

۲۔ کبھی واو حال کے لیے استعمال ہوتی ہے یعنی

سال اور ذوالحال کو (یک جا) جمع کر دیتی ہے اور

اس صورت میں اس میں معنی شرط ملحوظ ہوتے ہیں .

امام مجددؒ نے مآذون (یعنی وہ غلام کہ جسے مالک کی

صرف سے تجارت و شہرہ کی اجازت ہو) کے ضمن میں اس

کی مثال اس طرح بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص

اسے (مآذون) غلام سے کہے: **أَدِّ إِلَى الْفَأَوَّانَتِ حُرٌّ** ایک

ہزار کی ادائیگی آزادی کی شرط ہوگی (اگر غلام ایک ہزار ادا نہ کر سکا تو آزاد نہ ہوگا)۔

امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں بیان فرمایا کہ جب امام کفار سے کہے: ”اَلْتَّحُوا الْبَابَ وَانْتُمْ اٰمِنُوْنَ“ تو جب تک کفار دروازہ نہیں کھولیں گے انہیں پناہ حاصل نہ ہوگی۔ اس طرح اگر (مسلمان مجاہد) حربی سے کہے: اَنْزِلْ وَانْتَ اَیْنُ تو جب تک کافر نیچے نہیں اترے گا پناہ حاصل نہ کر سکے گا۔

حال کے لئے واو کا استعمال بطور مجاز ہوتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ لفظ مجازی معنوں کا احتمال رکھتا ہو اور (معنی حقیقی متعذر ہوں اور) معنی مجازی کا کوئی قرینہ بھی موجود ہو۔ جیسا کہ مذکورہ مثال میں آقا کا اپنے غلام سے کہنا: اَدِ اِلَیَّ الْفَا وَانْتَ حُرٌّ کیونکہ آزادی کا ثبوت تب ہوگا۔ جب کہ ایک غلام ہزار کی ادائیگی کردے اور اس پر قرینہ بھی موجود ہو کہ آقا غلام پر۔ جب تک کہ غلام غلام ہے۔ کوئی شے واجب نہیں کر سکتا (کیونکہ غلام اور اس کا سب کچھ آقا ہی کا تو ہوتا ہے تو اس صورت میں غلام کے ذمے واجب کرنا ٹوہا کہ اپنے نفس پر لازم کرنا ہے)۔ اس لیے (اس قرینہ کی بناء پر) اس کو (معنی مجازی پر محمول کر کے) شرط قرار دیں گے۔ (اور ایک

ہزار کی ادائیگی کے بعد آزادی ممکن ہوگی) لہذا مذکورہ مثال میں واو کو جال کے معنوں پر محمول کیا گیا ۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا : اَنْتِ

طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرْبُضَةٌ اَوْ مَصْلِيَّةٌ تو اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی ، (کیونکہ حال کے معنی کا کوئی قرینہ موجود نہیں اور عطفی معنی صحیح ہو سکتے ہیں) ۔

مرد اگر دعوی کرے کہ میں نے مذکورہ قول

سے شرطیہ معنی مراد لیے تھے ، (یعنی واو کو بمعنی

حال استعمال کیا تھا) تو اس کی نیت فیما بینہ و بین اللہ

تعالیٰ درست تسلیم کی جائے گی ، کیونکہ الفاظ میں اگرچہ

معنی حال کا احتمال موجود تھا ، مگر ظاہری حالت

اس کے خلاف تھی ۔ لیکن جب (خلاف ظاہر حالت کو)

نیت سے ناٹید حاصل ہوگئی تو (حال والا معنی) ثابت

ہو گیا ۔ (جہاں بھی خلاف ظاہر نیت ہو اسے دیانۃ تسلیم

کر لیا جاتا ہے ۔ مگر قاضی کے ہاں اس کا کہنا معتبر

نہیں ہوتا ، کیونکہ قاضی کو ظاہری صورت کے مطابق

فیصلہ دینا پڑتا ہے) ۔

اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ یہ ایک ہزار

روپے مضاربۃ (مضاربة کا مطلب یہ ہے کہ ایک

شخص رقم دے دوسرا اس سے کاروبار کرے اور نفع

دونوں کا مشترکہ ہو) کے طور پر لے لو اور کپڑے کا کاروبار کرو تو مضارب (یعنی کاروبار کرنے والے) کا کاروبار صرف کپڑے تک محدود نہ رہے گا، بلکہ مضاربت عام ہوگی۔ (یعنی مضارب جو مال چاہے خریدے اور فروخت کرے) کیونکہ کپڑے کا کاروبار کرنا ہزار روپے بطور مضاربت لینے کے مال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ لہذا کام کا ابتدائی حصہ دوسرے حصے کی شرط یا قید نہ ہوگا (کیونکہ حال اور ذوالحال ہمیشہ اکٹھے ہوتے ہیں۔ مگر مذکورہ مثال میں روپیہ لینا پہلے ہے اور کپڑے کا کاروبار بعد میں ہے۔ لہذا واو حالیہ معنوں میں استعمال نہ ہوگی، کیونکہ یہاں واو کے حقیقی معنی مراد لیے جا سکتے ہیں۔

اسی اصول کی بناء پر امام اعظمؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی بیوی اپنے خاوند سے کہے: طَلَّقْنِي وَلَكَ الْفُ، خاوند نے طلاق دے دی۔ تو خاوند کے لیے عورت کے ذمے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ عورت کا وَلَكَ الْفُ کہنا ایسا حال نہیں بن سکتا کہ عورت ہر ایک ہزار روپیہ واجب کر دے (کیونکہ واو برائے عطیہ ہے برائے حال نہیں) کیونکہ بصورت حال وَلَكَ الْفُ شرط بن جائے گا۔ اور طلاق میں، قول طریقہ یہ ہے کہ بغیر مال کے طلاق دی جائے لہذا عورت کا یہ جملہ

”وَلَاكَ الْفُ“ لغو ہوگا) اور عورت کا قول ”طَلَّقْنِي“ بنفسہ مفید ہے۔ (لہذا اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی)۔ اس لیے بغیر کسی دلیل کے اس قول پر عمل کرنے کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ (صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں طلاق تب واقع ہوگی، جب کہ عورت ایک ہزار روپیہ ادا کر دے گی، کیونکہ واو حالیہ معنوں میں استعمال ہوئی ہے، عطف کے لیے نہیں۔ صاحبینؒ اس کی ایک اور نظیر کا ذکر کرتے ہیں کہ جب کسی مزدور کو کہا جائے:

اِحْمِلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ، تو آپ بھی مزدور کو درہم دلواتے ہیں۔ امام اعظمؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ) عورت کے مذکورہ قول کو اِحْمِلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ کیونکہ دلالت اجارہ ایک ایسا ثبوت ہے جو لفظ کے حقیقی معنوں کے استعمال کو مانع ہے (یعنی طلاق سے عرفاً و شرعاً معاوضہ نہیں لیا جاتا۔ اس لیے طلاق والی صورت میں معاوضہ واجب نہیں ہوگا اور اجارہ میں اصلی مقصد ہی معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ مزدوری کا وجود ہی معاوضے کا قرینہ ہے۔ اس لیے اس صورت میں واو کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوں گے۔ بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے۔ لہذا معاوضہ واجب ہوگا)۔

۱۹۔ فاء کی بحث

فاء تعقیب مع الیوم کے لیے استعمال ہوتی ہے (یعنی فاء سے پتا چلتا ہے کہ معطوف، معترف علیہ کے ساتھ متصل ہے اور اس کے بعد ہے۔ مثلاً صِرْتُ زَبِيْدًا فَعَمَّرُوا کا یہ مطلب ہے کہ میں خوب بیمار رہا اور واقع ہوا اور اس کے بعد متصل طور پر عمرو پر واقع ہوا)۔ اس لیے فاء کا استعمال اجزیہ میں ہونا ہے کیونکہ جزاء ہمیشہ شرط سے مؤخر ہوتی ہے (شرط کا وقوع پہلے ہوتا ہے اور اس کے بعد جزاء کا ثبوت ہوتا ہے)۔

علاء احناف کا ارشاد ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا : بَعْتُ مِمَّنْ هَذَا الْعَبْدُ بِأَنْفٍ . (یہ بات سن کر) دوسرے نے کہا : فَهُوَ حَرٌّ . تو مذکورہ صورت کا تقاضا یہ ہونا کہ دوسرے شخص نے سودے کو قبول کر لیا ہے۔ لہذا بیع کے بعد متصل طور پر آزادی کا وقوع بھی ہو جائے گا۔

اگر دوسرا شخص فہوحر کے بجائے (وہوخر یا ہوحر) کہے تو یہ بیع کی عدم قبولیت کی دلیل ہوگی (یعنی فاء کے علاوہ واو کا حرف استعمال کرے یا بغیر عطف کے جن سے ترتب ضروری نہیں ہوتا تو غلام آزاد نہیں ہوگا)۔

اگر کوئی شخص کسی درزی سے کہے کہ کپڑا ملاحظہ کیجیے (اور بتائیے کہ) کیا میری قمیص کے لیے کافی ہوگا۔ درزی نے کپڑا دیکھ کر کہا: ہاں۔ تو کپڑے کے مالک نے کہا کہ اسے کاٹ دیں پھر درزی نے کاٹ ڈالا۔ کاٹنے پر معلوم ہوا کہ یہ کپڑا کافی نہیں ہوگا۔ تو اب کپڑے کے نقصان کا ذمہ دار درزی ہونا۔ کیونکہ مالک نے کاٹنے کو۔۔۔ درزی کے ”کافی ہوگا“ کہنے کے بعد۔ کہا تھا۔ ہاں اگر مالک اِطْعَمَہْ یا وَ الطَّعْمَہْ کہتا تو درزی ذمہ دار نہ ہوتا۔ (کیونکہ پہلی صورت میں یہ مطالب ہے کہ اگر یہ کپڑا قمیص کے لیے کافی ہے تو کاٹ دے، مگر دوسری صورت میں بغیر عطف یا واو عاطفہ کے ساتھ کہنا درزی پر ذمہ داری عائد نہیں کرتا)۔

اگر کوئی شخص درزی سے یوں کہے کہ بُعْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبَ بِعَشْرَةِ أَقْطَعَةٍ درزی نے کپڑے کو کاٹ ڈالا اور منہ سے کچھ نہ کہا تو سودا مکمل ہو جائے

گا۔ (کیونکہ قبولیۃ بیع فاء کا تقاضا ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں)۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: اِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتِ طَاقٌ تو اس صورت میں دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔ اولاً پہلے گھر میں داخل ہو اور اس کے متصل ہی دوسرے گھر میں داخل ہو (تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن) اگر دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور پہلے میں اس کے بعد داخل ہوئی یا پہلے گھر میں تو پہلے داخل ہو مگر دوسرے میں متصلاً داخل نہ ہو بلکہ کچھ مدت کے بعد تو طلاق واقع نہیں ہوگی (اس مثال سے ثابت ہو گیا کہ فاء کے استعمال میں دو چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد ہو دوم یہ کہ معطوف علیہ اور معطوف کا آپس میں اتصال ہو)۔

کبھی فاء علتہ کے بیان کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا: اَدِّ اِلٰی اَلْفًا فَانْتَ حُرٌّ غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ اگرچہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو (غلام کے ذمہ ایک ہزار روپے قرض ہو جائے گا جو بعد میں ادا کرتا رہے گا۔ کیونکہ فاء علتہ پر داخل ہو رہی ہے اور فاء میں تعقیب کا معنی ہوتا ہے لہذا ادائیگی میں

تأخیر ممکن ہے ، مگر آزادی اسی وقت ثابت ہو جائے گی) .

اگر کسی مسلمان نے حربی سے کہا: **اَنْزِلْ فَاَنْتَ اَيْنُ** تو اس کو امان حاصل ہو جائے گی . اگرچہ وہ نہ بھی اترے . جامع الصغیر میں منقول ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے . پس تو اسے طلاق دے دے . وکیل نے اسی مجلس میں اسے طلاق دے دی تو اس سے عورت پر ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی . لیکن اس کا وکیل کو یہ کہنا: **طَلَّقَهَا** . اس پہلی طلاق کے علاوہ وکیل کے لیے اس قول سے اختیار ثابت نہ ہوگا . گویا کہ اس نے وکیل کو یہ کہنا کہ تو اسے اس سبب سے طلاق دے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اگر یہ کہے : **طَلَّقَهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِیَدِكَ** - پس وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو اس سے ایک رجعی طلاق واقع ہوگی اور اگر یہ کہنا: **وَطَلَّقَهَا جَعَلْتُ اَمْرَهَا بِیَدِكَ**، اور وکیل نے اسی مجلس میں اسے طلاق دے دی تو اس پر دو طلاقیں واقع ہوں گی .

اسی طرح اگر اس نے کہا: **طَلَّقَهَا وَابْنَهَا** یا **ابْنَهَا** ، **وَطَلَّقَهَا** اور اس نے اسی مجلس میں اسے طلاق دے دی تو

دو طلاقیں واقع ہوں گی ۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں جب منکوحہ باندی کو آزاد کیا جائے تو اسے خیار حاصل ہوگا (یعنی خیار عتق خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت بریرہ کو یہ فرمایا جب کہ اسے آزاد کیا گیا تھا : **مَلَکْتَ بَضْعَکَ فَاِخْتَارِیْ** ۔ اس سے اس کے لیے خیار عتق ثابت ہو گیا ، اس سبب سے کہ آزادی کی بناء پر وہ اپنے نفس کی مالکہ ہوگئی اور اس سے اس امر میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ اس کا شوہر آزاد ہے یا غلام ۔

اسی اصل کی بناء پر اس سے بہت سے مسائل مستنبط کیے گئے ہیں جو عورتوں کو طلاق دینے کے مسائل پر قیاس کیے گئے ہیں ۔ کیونکہ منکوحہ باندی سے حق منفعة شوہر کی مالکیت ہونا ہے اور اس کے آزاد ہونے سے حق منفعت کی یہ مالکیت زائل نہیں ہوتی ۔ لہذا اب نئی صورت حال کا نقاضا یہ ہوا کہ آزاد ہونے سے شوہر کی ملکیت میں اضافہ ہو گیا اور شوہر کے لیے یہ اضافہ پذیر ملکیت ثابت ہوگئی (اور یہ عورت کے لیے صریح ضرر ہے کہ اب شوہر کو دو کے بجائے اسے تین طلاقیں دینے کا حق حاصل ہو) اور یہ امر اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ عورت کو خیار عتق حاصل ہوگا ۔ (تاکہ وہ ضرر صریح کا ازالہ کر سکے) اور حق منفعة میں یہ

اضافہ جو اس کے آزاد ہونے کی بناء پر حاصل ہوا ،
 عورتوں کے طلاق دینے کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ۔
 لہذا شوہر کو زوجہ کے آزاد ہونے پر تین طلاقیں
 دینے کا حق حاصل ہو گیا ۔ حالیکہ یہ عتق شوہر کی
 طرف سے نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا موقف ہے ۔

۲۰۔ تُم کی بحث

لفظ تُم ”تراخی“ (ایک کام کے دوسرے کے بعد وقفے سے واقع ہونے کی نشاندہی کرنے) کے لیے آتا ہے۔ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ تراخی لفظ اور حکم دونوں میں پائی جاتی ہے۔ لیکن صاحبینؒ کی رائے میں تراخی (لفظ میں نہیں بلکہ صرف) حکم میں ہوتی ہے۔ اس اختلاف کی صراحة حسب ذیل مثال سے ہوتی ہے۔ اگر کسی شخص نے غیر مدخولہ بیوی سے (جو ہنوز اس کے ازدواجی تعلقی میں نہیں آئی) کہا: اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ تُم طَالِقٌ تُم طَالِقٌ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر طلاق ہے، پھر طلاق ہے۔ اب امام اعظمؒ کے نزدیک پہلی طلاق داخل ہونے پر (شرط کے پورا ہونے کی بناء پر) واقع ہو گئی اور دوسری طلاق فوری طور پر اسی وقت واقع ہو گئی اور تیسری طلاق لغو ہو جانے کی۔ صاحبینؒ کے نزدیک سب طلاقوں کا تعلق گھر میں داخل ہونے سے مشروط ہوگا۔ اب داخل ہونے پر طلاق کی ترتیب کا آغاز ہوگا۔ لہذا

صرف ایک طلاق واقع ہوگی (کیونکہ پہلی طلاق ہی سے عورت بائن ہوگئی اور بائن عورت پر طلاق واقع ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔

لیکن اگر شوہر نے کہا: اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ (تجھ پر طلاق ہے۔ پھر طلاق ہے۔ پھر طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی)۔ تو امام اعظمؒ کی رائے میں پہلی اسی وقت واقع ہوگی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبینؒ کی رائے میں گھر میں داخل ہونے پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ جیسا کہ ان کا موقف اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

لیکن اگر عورت مدخولہ ہو (یعنی شوہر کے ازدواجی تعلق میں رہ چکی ہو) تو اگر شرط مقدم ہے تو پہلی طلاق داخل ہونے پر واقع ہوگی اور بقیہ دو اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔ لیکن اگر شرط کو مؤخر کیا تو پہلی دو طلاقیں فوری طور پر واقع ہو جائیں گی اور تیسری گھر میں داخل ہونے پر واقع ہوگی۔

صاحبینؒ کی رائے میں سب طلاقیں دونوں صورتوں میں گھر میں داخل ہونے پر ہی واقع ہوں گی۔

فصل

۲۱۔ بَل کی بحث

”بل“ کا لفظ غلط بات کی تلافی یا تدارک کے لیے آتا ہے۔ تدارک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ پہلے مذکور لفظ کو غلط قرار دیتے ہوئے دوسرا صحیح لفظ اس کی جگہ ذکر کرتے ہیں (مثلاً کسی نے کہا میرے پاس اسلم نہیں اکرم آیا تو گویا کہ آپ نے آنے والے کو اسلم کے بجائے اکرم قرار دیا)۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا: اَلَّتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلَّ ثَنَتَيْنِ تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ شوہر کا یہ کہنا ”لَا بَلَّ ثَنَتَيْنِ“ پہلی بات سے رجوع کر کے پہلی کی جگہ دوسری بات کو قائم کرنا ہے (ظاہر ہے کہ غیر مدخولہ بیوی کی عِدۃ ہی نہیں ہوتی لہذا رجوع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ رجوع صحیح نہ ہوگا۔ لہذا پہلے قول کے مطابق ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور (جب ایک طلاق واقع ہونے

سے عورت بائن ہو گئی) اب عورت پر دو طلاقیں واقع ہونے کی اہلیۃ ہی باقی نہ رہی۔ (لہذا دو کا قول لغو ہو جائے گا) لیکن اگر عورت مدخولہ ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ اس صورت اقرار کے خلاف معلوم ہوتی ہے جبکہ ایک شخص یہ کہے کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار نہیں بلکہ دو ہزار واجب الادا ہیں تو ایسا کہنے سے ہماری رائے میں تین ہزار واجب نہیں ہوں گے۔

امام زفرؒ مذکورہ بالا مثال سے تین ہزار واجب ہونے کے قائل ہیں (کیونکہ کہنے والے نے دونوں کو جمع کر دیا ہے)۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ ”ہل“ کی حقیقت یہ ہے کہ یہ پہلے لفظ کو غلط قرار دے کر دوسرے کو اس جگہ قائم کرتا ہے اور پہلے کو باطل کہنا مذکورہ مثال میں وقوع پذیر نہیں ہوا۔ اس لیے دوسرا اقرار بھی پہلے کے ساتھ ساتھ لازم آ گیا۔ اب اس کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے ہزار پر دوسرے ایک ہزار کا اضافہ کر دیا گیا۔ بخلاف طلاق والی مثال کے کہ شوہر کا یہ کہنا: اَنْتِ طَاقٍ وَحِدَةٌ لَا بَلَّ ثَمَّتَيْنِ۔ کیونکہ ایسا کہنا ایک نیا امر ہے اور پہلی بات ایک خبر ہے۔ اور غلطی خبر میں ہو سکتی ہے امر میں نہیں۔ لہذا لفظ کی تصحیح ممکن ہے کہ غلط بات کی تلافی اور تدارک کر دیا جائے (لہذا روہوں والی مثال میں تو اس غلطی

کا تدارک ہو سکتا ہے لیکن) طلاق میں یہ صورت ممکن نہیں، حتیٰ کہ اگر طلاق بصورت خبر دی جاتی مثلاً شوہر یہ کہے کہ میں نے تمہیں کل ایک طلاق دے دی تھی نہیں بلکہ دو طلاقیں دی تھیں تو دو طلاقیں ہی واقع ہوں گی۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۱۔ لکن کی بحث

”لکن“ کا لفظ استدراک بعد النفی (مخاطب کو اپنے سابق کلام میں پیدا شدہ وہم کے ازالے) کے لیے آتا ہے (مثلاً میرے پاس اسلام نہیں آیا لیکن اکرم آیا)۔ پس اس کا حکم یہ ہے کہ مابعد کو ثابت کیا جائے (جس کا ذکر بعد میں آیا ہے) اور ماقبل کی نفی کی جائے (جس کا ذکر پہلے آیا ہے) ، چنانچہ یہ (حرف نفی کی صریح موجودگی کی) ذاتی دلیل سے ثابت ہے ۔

اس کامے کے ساتھ دو جملوں کا باہمی عطف (اور مربوط کرنا) اس وقت درست ہے جب کلام میں اتصال اور ارتباط پایا جائے ، (کلام میں روانی اور ربط موجود ہو اور جملہ دوسرے سے الگ تھلگ نہ ہو)۔ پس جب کلام متصل ہو تو نفی اپنے مابعد کے ثابت کرنے سے متعلق ہوگی ۔ ورنہ جملہ مستأنفہ ہوگا (استیناف سے مراد یہ ہے کہ کلام کا گذشتہ کلام سے کچھ ربط اور تعلق نہیں ۔ بلکہ از سر نو کلام کا آغاز ہوا ہے) ۔ اس کی مثال امام محمدؒ نے جامع کبیر میں بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ اقرار کیا کہ فلاں شخص کے ایک ہزار میرے ذمہ قرض ہیں ۔ اس نے جواب دیا: نہیں

بلکہ غصب کے طور پر ہیں ، تو اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہوں گے ۔ کیونکہ کلام مربوط ہے ، اور ظاہر یہ ہوا کہ نفی سبب میں واقع ہو رہی ہے ، مال میں نہیں ۔ (یعنی یہ نو ثابت ہے کہ ایک ہزار اس کے موجود ہیں ۔ لیکن بطور قرض ہیں یا بطور غصب اس میں اختلاف ہے) ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اقرار کیا : **يُفْلَانِ عَلَى الْف مِنْ ثَمَنٍ هَذِهِ اَنْجَارِيَّةٍ** ۔ اس باندی کی قیمت کے طور پر فلاں کے مجھ پر ایک ہزار واجب الادا ہیں اور اس شخص نے جواباً کہا باندی تو تمہاری باندی نہیں ہے لیکن میرا ایک ہزار تمہارے ذمے واجب ہے تو اقرار کرنے والے شخص پر مال کی ادائیگی لازم ہوگی ۔ پس ظاہر ہوا کہ نفی مال کی ادائیگی واجب ہونے میں نہ تھی بلکہ اس کے سبب میں تھی (کہ روپے بطور قرض ہیں باندی کی قیمت کے طور پر نہیں) ۔

اگر کسی شخص کے پاس غلام ہے اور آقا نے کہا کہ یہ غلام فلاں کا ہے ۔ اور اس نے کہا : میرا اس غلام پر کوئی حق نہیں بلکہ مذکور غلام تو فلاں کا ہے ۔ پس اگر کلام متصل ہے تو غلام اس شخص کا ہے جس کے لیے اقرار دوسری بار کیا گیا ہے ۔ کیونکہ پہلے شخص نے اپنی ملکیت کی نفی کر کے دوسرے کی ملکیت کو ثابت کر دیا ۔

لیکن اگر کلام (متصل نہیں بلکہ) منفصل، (یعنی الگ) ہے تو غلام اس شخص کا ہوگا جس کے لیے پہلے اقرار کیا گیا ہے اور اس کا یہ الگ قول اس کے اپنے اقرار کا رد ہوگا (کیونکہ وہ پہلے جملے سے مربوط نہیں)۔

اگر کسی باندی نے اپنے آقا کی اجازت لیے بغیر ایک سو درہم مہر کے عوض اپنا نکاح کر لیا، آقا نے یہ کہنا کہ میں ایک سو درہم مہر پر نکاح کی اجازت نہیں دیتا بلکہ ایک سو پچاس درہم پر اجازت دیتا ہوں تو نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ معنوی اعتبار سے کلام متصل نہیں۔ اس لیے کہ اجازت کی نفی اور اجازت دینے کا باہمی مربوط ہونا ثابت نہیں۔ پس اس کا یہ قول : لیکن اجیزہ اس وقت واقع ہوا ہے کہ اس نے عقد کو رد کر دیا۔

اسی طرح اگر آقا نے کہا : لَا أُجِيزُهُ وَلَٰكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ وَدَّقُوا تَمْسِيَةً عَلَى الْإِمَائَةِ (میں اس کی اجازت نہیں دیتا، البتہ اس صورت میں اجازت دیتا ہوں اگر تم مہر میں پچاس درہم کا اضافہ کر دو) تو اس قول سے نکاح فسخ قرار پائے گا۔ کیونکہ بیان میں اجازت کا احتمال موجود نہیں کیونکہ لفظ لَٰكِنْ کی اساسی شرط یہی ہے کہ اس میں احتمال پایا جائے اور یہاں یہ اتصال اور ربط موجود نہیں۔

۲۳۔ اُو کی بحث

لفظ اُو دو مذکور اشیاء میں کسی ایک کو شامل کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے (گویا کہ اس میں ایک قسم کا اختیار (Option) پایا جاتا ہے)۔

اس بنا پر اگر کسی شخص نے کہا: هَذَا حُرٌّ اَوْ هَذَا (یہ غلام آزاد ہے یا یہ) تو گویا کہنے والے نے یہ کہا کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک آزاد ہے۔ حتیٰ کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا تعین کر دے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے: میں نے اس غلام کی فروخت اس شخص اور اس شخص کے سپرد کی، تو ان میں سے ہر ایک وکیل شمار ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اسے بیچ ڈالا۔ اس کے بعد غلام مؤکل کی ملکیت میں رہے گا تو اب دوسرے وکیل کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ اسے فروخت کرے۔

اگر کسی شخص نے تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ **هَذِهِ طَائِقٌ اَوْ هَذِهِ وَهَذِهِ** اس کو طلاق ہے یا اس کو اور اس کو ۔ تو پہلی دو میں سے صرف ایک پر طلاق واقع ہوگی اور تیسری پر اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ تیسری کا **اَوْ** کے لفظ سے عطف پہلی دو میں سے اس پر ہے جو مطلقہ ہوگی اور پہلی دو میں سے کسی ایک کا تعین کر دے ۔ گویا کہ شوہر نے (پہلی دو بیویوں کو مخاطب کرتے ہوئے) یہ کہا : تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اسے (یعنی تیسری کو) طلاق ہے ۔

اسی بناء پر امام زفرؒ فرماتے ہیں : اگر کسی شخص نے یہ کہا : **لَا اُكَلِّمُ هَذَا اَوْ هَذَا وَهَذَا** میں اس شخص سے یا اس شخص سے اور اس شخص سے بات نہیں کروں گا ۔ تو گویا کہ اس نے یہ کہا کہ میں ان دونوں میں سے ایک سے اور اس (تیسرے) شخص سے بات نہیں کروں گا ۔ اور اگر اس نے پہلے دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے سے بات نہ کی تو قسم میں حائث نہیں ہوگا ۔ البتہ ہمارے علماء کی رائے میں اگر اس نے اکیلے پہلے شخص سے بات کی تو حائث ہو جائے گا ۔ البتہ اگر آخری دو سے بات کی تو اس وقت تک حائث نہیں ہوگا جب تک وہ دونوں سے بات نہ کرے ۔

اگر کسی شخص نے یہ کہا : اس غلام کو فروخت

کر دو یا اس کو، تو وکیل کو یہ حق حاصل ہوگا کہ دونوں میں سے جسے چاہے فروخت کر دے۔

اگر کسی شخص نے مہر کے ذکر میں لفظ ”او“ داخل کیا۔ مثلاً شوہر نے کہا کہ اس مہر یا اس مہر پر نکاح کرتا ہوں تو امام اعظمؒ کی رائے میں مثل کا فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ لفظ دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور نکاح میں بطور مہر اصلی واجب شے (اصولی طور پر) مہر مثل ہوتا ہے۔ لہذا جو مقدار مہر مثل سے مشابہ ہے اسی مقدار کو ترجیح حاصل ہوگی۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارا یہ موقف ہے کہ تشہد نماز میں رکن نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **اِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَعَاتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ** یعنی جب نمازی نے تشہد پڑھ لیا یا بقدر تشہد بیٹھا رہا تو اس کی نماز پوری ہوگئی۔ گویا کہ آپؐ نے نماز کے اتمام (یعنی پورا ہونے) کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ مشروط قرار دیا۔ لہذا دونوں شرط متصور نہ ہوں گے (کیونکہ Option) یا اختیار دیا گیا ہے) اور ہمارے (اور امام شافعیؒ کے) درمیان اس پر اتفاق ہے کہ قعدہ اخیرہ (یعنی التحیات میں بیٹھنا) ضروری ہے۔ لہذا تشہد کا پڑھنا شرط نہ ہوا۔

کلمہ ”او“ جب نفی کے موقع پر استعمال ہو تو دونو مذکور چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کر دے گا۔ حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا : لَا اُكَلِّمُ هَذَا اَوْ هَذَا تو خواہ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ کلام کرے۔ اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا۔

لیکن اثبات میں دونوں میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا اور اسے اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کرے۔ مثلاً جیسے لوگ کہتے ہیں : یہ لو یا وہ۔ اب لینے والے کو یہ اختیار ہے کہ دونوں میں سے جسے چاہے لے لے۔

اختیار دینے کی صورت میں یہ ثابت ہے کہ اختیار دیے گئے سب امر مباح ہیں مثلاً ارشاد ربانی ہے۔

فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِيْنٍ مِنْ اَوْسَطِ مَا تَطْعَمُوْنَ
اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (المائدہ : ۸۹)

سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے۔ اوسط درجہ کا جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو۔ یا ان کو کپڑا دینا یا ایک گردن (غلام یا لونڈی) آزاد کرنا۔

اب تینوں میں سے کفارے کے طور پر کسی ایک پر عمل کر سکتا ہے۔ بعض دفعہ اَوْ حَتّٰی کے معنوں

میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے۔

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ

اس میں اَوْ کے استعمال سے آیت کے یہ معنی بھی بیان کیے گئے ہیں۔ حَتَّى يَتُوبَ عَلَيْهِمْ (ترجمہ۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان پر رجوع فرمائیں)۔

ہمارے علماء کی رائے میں اگر کسی شخص نے یہ کہا: لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ تو اس میں اَوْ بمعنی حَتَّى کے شمار ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ اول الذکر گھر میں پہلے داخل ہوا تو قسم میں حانت ہوگا اور اگر مؤخر الذکر گھر میں پہلے داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہوگئی۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا: لَا أَزَارُكَ أَوْ تَقْضِي دَيْنِي تو یہاں بھی اَوْ حَتَّى کے معنی میں شمار ہوگا، یعنی کلام سے مراد یہ ہوگا کہ حَتَّى تَقْضِي دَيْنِي (میں تم سے جدا نہیں ہوں جب تک کہ تو میرا قرض ادا نہ کر دے)۔

۲۲۔ حتیٰ کی بحث

لفظ **حَتَّىٰ** (اپنے وضع کے اعتبار سے) غایت کے بیان کے لیے آتا ہے جیسے کہ الیٰ - چنانچہ اگر اس کے مقابل میں تسلسل پایا جا سکتا ہو اور مابعد میں اس تسلسل کی انتہا ہونے کی صلاحیت ہو تو یہ کلمہ اپنی حقیقت پر عمل کو ظاہر کرے گا۔ اس کی مثال امام محمدؒ نے یہ بیان کی ہے : آقا نے یہ کہا کہ میرا غلام آزاد ہے ، اگر میں اسے نہ ماروں ۔ حتیٰ کہ فلاں شخص اس کی شفاعت کرے ، یا حتیٰ کہ تو چیخے اور چلائے ، یا حتیٰ کہ یہ میرے سامنے خلاصی کے لیے درخواست کرے ، یا حتیٰ کہ رات ہو جائے تو کلمہ **حَتَّىٰ** اپنی حقیقت پر عامل ہوگا ۔ کیونکہ سزا دینے میں تکرار کے ذکر سے تسلسل کا احتمال پایا جاتا ہے اور کسی شخص کی شفاعت اور اسی قسم کی دیگر مذکورہ مثالوں میں سزا دینے کی غایت ہونے کی صلاحیت موجود ہے ۔ چنانچہ اگر شخص مذکور اس غایت سے قبل سزا دینے سے رک

جانے تو اپنی قسم میں حادث ہو جائے گا اور اگر قسم کھائی کہ وہ اپنے مقروض سے اس وقت تک جدا نہ ہوگا۔ جب تک کہ وہ اس کا قرض ادا نہ کر دے۔ لیکن ادا قرض سے پہلے ہی جدا ہو گیا تو اپنی قسم میں حادث ہو جائے گا۔

اگر کسی مانع کی بناء پر حقیقتہً پر عمل بحال ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا، مثلاً کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ دوسرے کو اس قدر مارے گا کہ وہ مر جائے یا قتل کر دے تو یہاں پر عرف عام کے مطابق ضرب شدید مراد ہوگی۔

اگر اول الذکر میں تسلسل نہ پایا جاتا ہو اور مؤخر الذکر میں شایہ ہونے کی صلاحیت موجود نہ ہو، البتہ پہلے میں سبب کی صلاحیت ہو اور آخری میں جزاء ہونے کی، تو اسے جزاء ہی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال امام بخاری نے یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو یہ کہا کہ میرا سلام آزاد ہے، اگر میں تمہارے ہاں نہ آؤں جہاں تک کہ تم مجھے صبح کا ناشتہ کھلاؤ۔ پس وہ شخص اس کے پاس آیا لیکن دوسرے نے اسے ناشتہ نہ کھلایا۔ تو پہلا شخص اپنی قسم میں ضمانت نہ ہونے کیونکہ ناشتہ کھلانا آنے کی غایت نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ تو آمد و رفت میں اضافے کا باعث ہوتا ہے۔ البتہ اس میں جزاء ہونے کی

صلاحیت موجود ہے۔ لہذا اسے جزاء ہی پر محمول کیا جائے گا اور لکٹی کے لام کے مترادف ہوگا۔ گویا کہ شخص مذکور نے یہ کہا: اگر تیرے پاس میری آمد ایسی آمد نہ ہو جس کا بدلہ ناشتہ کھلانا ہو۔ اور جب اسے جزاء پر محمول کرنا محال ہو مثلاً آخری حصہ کلام میں پہلے کی جزاء ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے تو اسے عطف محض (صرف ربط کا کام لینے) پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے جو امام مجددؒ نے بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا: میرا غلام آزاد ہے، اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں حتیٰ کہ آج تمہارے ہاں ناشتہ کروں یا اگر تم میرے ہاں نہ آئے حتیٰ کہ میرے ہاں آج ناشتہ کرو۔ پس شخص مطلوب آیا لیکن اس روز اس کے ہاں ناشتہ نہ کیا، تو اپنی قسم حاث ہو جائے گا (اور اسے جزاء پر محمول نہ کیا جائے گا)۔ کہہ دوںوں قسم کے افعال (آنا اور ناشتہ کرنا) ایک ایسے شخص کی طرف منسوب ہونے کہ اس کا ایک فعل دوسرے فعل کی جزاء نہیں ہو سکتا تو اسے عطف محض پر محمول کیا جائے گا۔ پس دونوں پر عمل ہی سے قسم کی شرط پوری ہوگی

۲۵۔ اِلٰی کی بحث

لفظ اِلٰی غایت کی انتہا بیان کرنے کے لیے آتا ہے۔
 بعض صورتوں میں یہ حکم میں تسلسل کے معنی
 کا فائدہ دیتا ہے (اور حکم کی غایت تک شامل ہوتا
 ہے) اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ
 دیتا ہے۔ پس اگر تسلسل کے معنی کا فائدہ دے تو
 غایت حکم میں شامل نہیں ہوگی اور اگر اسقاط کے معنی
 کا فائدہ دیتا ہے اور غایت حکم میں شمول ہوگی۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے : اِشْتَرَيْتُ هَذَا الْمَكَانَ اِلٰی
 هَذَا الْحَائِطِ میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا ہے۔
 تو دیوار بیع میں شامل نہ ہوگی۔ دوسری صورت کی
 مثال یہ ہے کہ کسی نے تین دن اختیار کی شرط پر
 سامان فروخت کیا (تو پورا تیسرا دن اس اختیار میں
 شامل ہوگا لیکن تیسرے دن کے بعد یہ اختیار ماقط
 ہو جائے گا)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی . . .
 کہ میں فلاں سے ایک مہینے تک کلام نہیں کروں گا۔

تو پورا مہینہ حکم میں شامل ہوگا۔ یہاں اِلی اسقاط کے معنی کا فائدہ دے گا۔ (یعنی ایک ماہ کے بعد حکم ساقط ہو جائے گا)۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں آیت قرآنی ہے۔ اِلی المرافق وَاِلٰی الْكَعْبَيْنِ میں کہنی اور ٹخنے دھونے کے حکم میں داخل ہیں۔ کیونکہ کامہ اِلی یہاں اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے۔ اگر اس میں اسقاط کا فائدہ نہ ہو (یعنی غایۃ سے ماوراء حکم ساقط نہ ہو) تو پورا ہاتھ (کندھے تک) دھونا واجب ہوتا۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں گھٹنا ان اعضاء میں سے ہے جن کا چھپانا واجب ہے۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ کے ارشاد ”عورة الرجل ماتحت السرة الى الركبة“ (مرد کے لیے ناف کے نیچے سے لے کر گھٹنے تک جسم کا چھپانا واجب ہے) میں اِلی اسقاط کے معنی کا فائدہ دے رہا ہے لہذا گھٹنا حکم میں داخل ہوگا۔

بعض دفعہ کامہ اِلی غایت تک حکم کے مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو یہ کہا: انت طالق اِلی شہر (تجھے ایک ماہ تک طلاق ہے) اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو ہماری رائے میں طلاق فوری طور پر واقع نہ ہوگی۔ (بلکہ ایک ماہ گزرنے کے بعد واقع ہوگی) اس میں امام زفرؒ کا اختلاف۔

ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ مہینے کا ذکر حکم کی غایۃ میں تسلسل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ اسقاط ہی کا فائدہ دیتا ہے اور طلاق میں کسی شرط سے مؤخر ہونے کا احتمال موجود ہے لہذا اسی پر محمول کیا جائے گا۔ (اور مہینہ گزرنے کے بعد طلاق کا وقوع ہوگا)۔

۲۶۔ عَلٰی کی بحث

لفظ عَلٰی کسی شے کے لازم کرنے کے لیے آتا ہے۔
اس کے اصلی لغوی معنی (حسی یا معنوی طور پر) کسی پر
فوقیت حاصل کرنے اور بلند ہونے کے ہیں۔

اس کے ان معنوں پر معمول ہونے کی بناء پر اگر
کسی شخص نے اقرار کیا : لِفُلَانٍ عَلٰی اَلْفٍ (فلاں کے
میرے ذمے ایک ہزار ہیں)۔ تو اسے قرض پر معمول کیا
جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ وہ یہ کہے : عِنْدِيْ اَوْ
مَعِيَ اَوْ قَبْلِيْ (یعنی عَلٰی کے بجائے مذکورہ الفاظ
استعمال کرے)۔

اسی بناء پر امام مجددؒ نے سیر کبیر میں بیان کیا
ہے کہ اگر قلعہ کے رئیس نے یہ کہا : اِسْنُوْنِيْ عَلٰی عَشْرَةِ
مِنْ اَهْلِ الْحَصَنِ، اور ہمارے مسلمان سپہ سالار نے اسے مان
لیا تو موعودہ دس اشخاص اس کے ماموا ہوں گے۔
اور ان کے تعین کا رئیس قلعہ کو حق حاصل ہوگا۔

اگر رئیس قلعہ نے کہا اِسْنُوْنِيْ وَعَشْرَةَ اَوْ ثَمَانَةَ

اور ثم عشرۃ . پس ہم نے ان کی بات مان لی تو اس کی صورت بھی یہی ہوگی اور اس کی درخواست کرنے والے (رئیس قلعہ کو) ان کی تعیین کا حق حاصل ہوگا .

بعض دفعہ علی مجازی طور ب کے معنوں میں بھی آ جاتا ہے . مثلاً کسی شخص نے یہ کہا : بَعْتَكَ هَذَا عَلَى آلفِ کہ میں نے یہ شے ایک ہزار کے بدلے فروخت کی . اس میں علی ، ب کے معنوں میں استعمال ہوا ہے ، کیونکہ یہ معاوضے پر دلالت کرتا ہے .

بعض دفعہ علی شرط کے معنوں میں آتا ہے . اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : يَبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكَ بِاللّٰهِ شَيْئًا (المتحنۃ : ۱۲) اس شرط پر آپ کی بیعت کریں کہ کسی کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک نہ ٹھہرائیں گی . اس اصول پر امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اگر

بیوی نے شوہر سے کہا : طَافِقْنِيْ ثَلَاثًا عَلَى الْآلِفِ . پس اس شخص نے ایک طلاق دی تو عورت پر مال کا ادا کرنا لازم نہ ہوگا . کیونکہ یہاں پر کلمہ علی شرط کا فائدہ دے رہا ہے . لہذا پوری تین طلاقیں دینا مال کے لازم کرنے کے لیے شرط ہوگا .

۲۷۔ فی کی بجٹ

کلمہ فی ظرف کے لیے استعمال ہوا ہے (ظرف کے لغوی معنی برتن کے ہیں جیسے پانی یا کوئی چیز ڈالنے کے لیے برتن کی ضرورت پیش آتی ہے اسی طرح کوئی فعل کسی زمانے یا کسی مکان میں واقع ہوتا ہے)۔

لفظ فی میں ظرفیۃ کا مفہوم موجود ہونے کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں اگر کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ میں نے کپڑے کو رومال میں یا کھجور کو زنبیل میں شصب کیا تو کپڑے کے ساتھ رومال اور کھجور کے ساتھ زنبیل غاصب کے ذمے لازم آئیں گی۔

کلمہ فی زمان ، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے جب اسے زمان میں استعمال کیا جائے۔ مثلاً شوہر یہ کہے: اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا۔ تو امام ابو یوسفؒ اور امام عہدؒ کے نزدیک ظرف زمان کا حذف کرنا اور ظاہر کرنا دونوں برابر ہیں۔ حتی کہ اگر شوہر نے کہا: اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا تو اس کا یہ قول اَنْتِ طَالِقٌ فی غَد کے

مترادف ہوگا اور مذکورہ دونوں صورتوں میں طلوع فجر کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام اعظمؒ کی رائے میں جب فی کو حذف کر دیا جائے تو طلاق طلوع فجر کے ساتھ واقع ہوگی (جیسا کہ صاحبینؒ کا موقف ہے) لیکن جب فی کو ظاہر کیا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ طلاق کل (آنے والی) میں مبہم طور پر کسی وقت بھی واقع ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو مانع نہ ہونے کی بناء پر دن کے ابتدائی حصے میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اگر شوہر نے دن کے آخری حصے کی نیت کی تو اس کی نیت درست شمار ہوگی۔ (یعنی طلاق علی الصبح واقع نہ ہوگی)۔ (حذف و اظہار کا یہ فرق جو صاحبینؒ اور امام اعظمؒ کے مابین پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا: اگر تو نے مہینہ بھر روزہ رکھا تو تجھے یہ ہوگا۔ کیونکہ وہ شرط مہینہ بھر روزہ رکھنے کی صورت میں پوری ہوگی۔ لیکن اگر مرد نے کہا: اِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ (اگر تو نے مہینے میں کوئی روزہ رکھا تو تجھے یہ ہوگا) تو اس مہینے میں ایک ساعت کے لیے بھی روزہ رکھنے کی صورت میں وہ شرط پوری ہو جائے گی۔

فی کا استعمال ظرف مکان کے طور پر ہونے کی مثال یہ ہے کہ شوہر یہ کہے: اَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ اَوْ فِي مَكَّةَ

تو یہ فوراً طلاق مطلق طور پر سب جگہوں میں واقع ہو جانے کی خواہ عورت کہیں ہو ۔

”فی“ میں ظرفیت کے اس معنی کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ یہ کام کرے گا اور اسے کسی وقت یا کسی جگہ کے ساتھ مشروط کیا (کہ فلاں جگہ یا فلاں وقت کرے گا) ۔ اب اگر فعل ایسا ہے جو فاعل کے کرنے سے پورا ہو جاتا ہے ۔ (اور مفعول کی ضرورت درپیش نہیں آتی) تو اس وقت یا جگہ فاعل کا ہونا مشروط ہوگا ۔ البتہ اگر فعل ایسا ہے کہ اسے فاعل کے علاوہ مفعول کی بھی ضرورت ہے تو اس وقت یا جگہ مفعول کا پایا جانا بھی شرط ہوگا کیونکہ فعل اپنے اثر سے ثابت ہوتا ہے اور اثر اسی سے پایا جائے گا جب کہ مفعول موجود ہو ۔

امام مجددؒ نے جامع کبیر میں بیان کیا ہے کہ اگر شخص نے دوسرے سے یہ کہا: اِنْ شَئِمَّتْكَ فِي الْمَسْجِدِ (اب اس کی دو صورتیں ہیں) اگر تو کہنے والے مسجد میں جا کر گالی دی اور وہ شخص جسے گالی دی مسجد سے باہر ہے تو قسم میں حانت ہوگا۔ اگر گالی دینے والا کے باہر ہے اور جسے گالی دی وہ مسجد میں ہے تو قسم میں حانت نہ ہوگا۔ کیونکہ قائل مسجد میں موجود نہیں اور یہ فی کے تقاضے کے خلاف ہے۔ اگر کسی شخص

نے یہ کہا : **إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَّجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذًا** تو اس صورت میں سزا پانے والے (مضروب) یا جس کا سر زخمی کیا جائے (منسجوج) کا مسجد میں موجود ہونا شرط ہے۔ لیکن مارنے والے اور سر زخمی کرنے والے کا مسجد میں موجود ہونا ضروری نہیں۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ اگر تمہیں جمعرات کے روز قتل کروں تو میرے ساتھ یہ ہو (مثلاً میرا غلام آزاد ہو جائے یا میری بیوی طلاق واقع ہو)۔

چنانچہ اسے جمعرات سے قبل ہی زخمی کر دیا اور وہ جمعرات کو مر گیا تو اپنی قسم میں حادثہ متصور ہوگا۔ اور اگر اسے جمعرات کو زخمی کر دیا اور وہ جمعہ کے روز فوت ہو گیا تو کہنے والا اپنی قسم میں حادثہ نہ ہوگا۔

اگر کلمہ فی فعل میں داخل ہو جائے تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا۔ امام محمدؒ نے بیان کیا ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا : **أَنْتِ طَالِقٌ فِي دَخْوَلِكَ الْبَارِ** تو یہ شرط کے معنی پر محمول ہوگا۔ لہذا گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگر شوہر نے کہا : **أَنْتِ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ** (تجھے تیرے زمانہ حیض میں طلاق ہے) تو اگر وہ حیض کی حالت میں ہو تو اسے

پر فوری طلاق واقع ہو جائے گی (کیونکہ شرط موجود ہے) ورنہ طلاق زمانہ حیض کے آنے سے مشروط (یعنی معلق) رہے گی۔

جامع کبیر میں ہے کہ اگر شوہر نے کہا :
 اَنْتَ طَالِقٌ فِي مَجِيءِ يَوْمٍ تو طلوع فجر ہونے تک طلاق
 واقع نہ ہوگی اور اگر یہ کہا فی مَضِيِّ يَوْمٍ (بجائے مَجِيءِ
 یوم) اور اس وقت (جب یہ الفاظ کہے گئے) رات ہے تو
 اگلے روز شام کو غروب شمس پر، طلاق واقع ہوگی۔
 کیونکہ شرط پائی گئی اور اگر یہ گفتگو دن میں ہوئی
 ہے تو اگلے روز اسی وقت (جس وقت اس نے طلاق دی
 تھی، مثلاً منگل کی دوپہر کو طلاق دی تو بدھ کی
 دوپہر کو پورا دن گزرنے پر) طلاق واقع ہو جائے گی۔
 (امام مجددؒ کی کتاب زیادات میں ہے کہ اگر شوہر نے

کہا : اَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالٰی اَوْ فِي اَرَادَةِ اللَّهِ تَعَالٰی
 تو یہ کلام فی شرط کے معنی میں متصور ہوگا اور طلاق
 واقع نہ ہوگی۔ (کیونکہ اَبْغَضُ الْحَلَالِ اِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ
 کے) ارشاد نبوی کے مطابق اللہ کی مَشِيئَةُ طَلَاقِ دینے
 میں نہیں۔ دوسرے مَشِيئَةُ اللَّهِ کا وجود ظاہری طور پر
 نہ پایا گیا۔ لہذا شرط پوری نہ ہونے سے طلاق واقع
 نہ ہوئی)۔

۲۸۔ باء کی بحث

حرف ”باء“ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے کسی شے کو دوسری شے سے مربوط و متصل کرنے کے لیے آتا ہے۔ اسی لیے عام طور پر قیمتوں کے بیان کے لیے آتا ہے۔ کیونکہ سامان فروخت ہی مبيع میں اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے (کیونکہ مقصود وہی ہوتا ہے)۔ اور قیمت کی حیثیت تو نقطہ شرط کی ہوتی ہے۔ اس لیے اگر سامان فروخت ضائع ہو جائے تو اس صورت میں بیع سرے سے باقی ہی نہیں رہے گی اور اگر زر قیمت ضائع ہو جائے تو فروخت کے معاہدے میں فرق واقع نہیں ہوگا۔

جب مذکورہ اصول ثابت ہو گیا تو ہماری رائے میں قاعدہ یہ ہے کہ تابع (یعنی قیمت ثانوی حیثیت رکھتی ہے) اصل کے ساتھ متصل ہوگا نہ کہ اصل تابع کے ساتھ۔ چنانچہ جب بیع کے ضمن میں حرف ”راء“ بدل کے طور پر (قیمت کے اظہار کے لیے) داخل ہو تو اس امر پر دلیل ہوگا کہ قیمت اصل (یعنی سامان فروخت

کے ساتھ ثانوی حیثیت سے) متصل ہے۔ لہذا تابع سامان فروخت نہ ہوگا بلکہ قیمت ہی ہوگی۔

اس اصول کی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے یہ کہا : بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنَ الْجَنْطَةِ اور گندم کی نوعیت بھی بیان کر دی تو مذکورہ صورت میں غلام مبیع (سامان فروخت) ہے اور ”کر“ (یعنی وزن گندم) قیمت ہے اور قبضے سے پہلے کر کا بدلنا درست ہوگا۔ (یعنی کر کے بجائے کوئی اور شے دے دے)۔

لیکن اگر اس کے برعکس اس نے یہ کہا : بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْجَنْطَةِ بِهَذَا الْعَبْدِ۔ تو اس صورت میں غلام قیمت ہے اور گندم کا کر سامان فروخت اور اصل قیمت کی حیثیت رکھتا ہے اور اب اسے عقد مسلم کہیں گے اور یہ صرف مؤجل (ادھار کی) صورت میں درست ہوگی۔

علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے ملازم سے کہا : اِنْ اَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ تو غلام اسی صورت میں آزاد ہوگا جبکہ سچی خبر دے۔ تاکہ خبر اس کے آنے سے متصل و مربوط ہو جائے اور

بالفرض اگر اس نے جھوٹا خبر دی (کہ فلاں آگیا) تو اسے آزاد نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر کسی شخص نے غلام سے کہا: تم اگر یہ کہہ دو کہ فلاں آگیا ہے تو تم آزاد ہو تو یہ مطابق خبر پر محمول ہوگا اور اگر جھوٹی خبر دے تو بھی آزاد ہو جائے گا۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: **إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِي فَأَنْتِ كَدَا**۔ تو ہر بار باہر جانے کے لیے اسے نئی اجازت درکار ہوگی۔ کیونکہ باہر نکلنے کا استثناء اجازت سے مشروط ہے۔ بالفرض اگر بیوی دوسری بار بغیر اجازت کے باہر نکلی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا: **إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ أَدْنِ لَكَ**۔ تو اس کے لیے فقط ایک ہی بار کی اجازت کافی ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر دوسری بار بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

زیادات میں ہے کہ اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا: **أَنْتِ طَائِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِحُكْمِهِ** تو ایسا کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی (جیسا کہ فی کے بیان میں مذکور ہو چکا ہے)۔

۲۲۔ بیان کی ہفت گانہ اقسام

بیان کے لغوی معنی دوسرے شخص کو اپنے مافی الضمیر سے آگاہ کرنا ہے یا اپنے عندیے کو مخاطب کے لئے توضاحت پیش کرنا ہے۔ مختصر الفاظ میں بیان ”اظہار مدعا“ یا ”اظہار مراد“ ہے۔

بیان سات اقسام پر منقسم ہے : (۱) بیان تقریر، (۲) بیان تفسیر، (۳) بیان تغیر، (۴) بیان ضرورت، (۵) بیان حال، (۶) بیان عطف اور (۷) بیان تبدیلی۔

بیان تقریر جہاں تک پہلی قسم بیان تقریر کا تعلق ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی تو ظاہر ہوں لیکن اس میں دوسرے معنی کا بھی احتمال پایا جائے۔ تو متکلم نے مقصود کلام کی وضاحت کر دی۔ نتیجہً ظاہری حکم متکلم کے اس بیان سے مستحکم ہو گیا۔ اس کی مثال ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا : **إِفْلَانٍ عَلَى قَفِيزٍ حِنْطَةٌ بِقَفِيزِ الْبَاءِ** **أَوْ أَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَاءِ**۔ (فلان شخص کے میرے ذمہ ایک قفیز گیمود ہیں۔ قفیز کا پیمانہ اوزان وہی ہے جو اس شہر میں رائج ہے یا فلان کے میرے ذمہ ایک ہزار شہر

کے مروجہ سکے ہیں)۔ اس وضاحت کو بیان تقریر سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ مطلق قفیز کو شہر میں مروج قفیز اور مطلق نقد کو نسہہ کے مروج سکے پر اگرچہ محمول کیا جا سکتا تھا لیکن اس کے ماسوا کا بھی احتمال باقی تھا (مثلاً کابل میں کسی نے کوئی شے ۱۰ روپے میں خرید کی تو افغانی روپے پر محمول ہوگا۔ لیکن پاکستانی روپے کا بھی احتمال موجود ہے) پس جب کہ منکزم نے ازخود اس کی وضاحت کردی تو گویا اپنے مقصود کو اس وضاحت سے مستحکم کر دیا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا: **لِفُلَانٍ عَذْرَى** **وَدِيعَةً**۔ اب اس کلام میں عذری (میرنے پاس) مطلق تھا۔ اس لیے مذکورہ ہزار کے امانت ہونے کا اظہار بھی ہے لیکن اس میں امانت کے علاوہ دوسری صورتوں کا احتمال بھی موجود ہے۔ پس جب اس نے لفظ ودیعت کا استعمال کیا تو اس وضاحت سے اپنے مقصود کلام کی توثیق کر دی۔

بیان تفسیر

بیان تفسیر یہ ہے کہ جب کوئی لفظ مبہم اور غیر واضح ہو تو متکلم اپنے بیان سے اسے واضح کر دے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے:

لِفُلَانٍ عَلَى شَيْءٍ (اس شخص کی میرے ذمہ ایک شے ہے)۔
 اس کے بعد شے کی وضاحت کی کہ وہ کپڑا ہے یا کہا:
 عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَتَيْفٍ (مجھ پر دس اور چند درہم
 واجب ہیں)۔ اس کے بعد چند درہم کی وضاحت کر دی
 کہ دو درہم ہیں یا کسی شخص نے کہا: عَلَى دَرَاهِمٍ
 (مجھ پر درہم واجب ہیں)۔ اس کے بعد وضاحت کی کہ
 دس درہم واجب ہیں۔

بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم یہ ہے کہ ان کو
 بیان سابق سے متصل و مربوط یا الگ الگ بیان کرنا
 دونوں طرح درست ہے۔

بیان تغیر

بیان تغیر یہ ہے کہ کلام کے ظاہری معنی کو
 اپنی وضاحت سے بدل ڈالے اس کی مثال کسی حکم کو
 کسی شرط سے متعلق کرنا (مثلاً اگر تو گھر میں داخل
 ہوئی تو تجھے طلاق) یا پہلے مذکور حکم کے بعض حصے
 کو مستثنیٰ کرنا ہے (مثلاً فلاں کے مجھ پر ایک ہزار
 واجب ہیں مگر سو کم)۔ تو گویا ہزار میں سے سو
 مستثنیٰ قرار دے دیے گئے)۔

فقہاء کرام میں مذکورہ بالا دونوں صورتوں
 میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے علماء کی رائے میں

کسی شرط سے معلق کرنا ایک سبب ہے جو شرط کے
موجود ہونے پر مؤثر ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں۔
امام شافعیؒ فرماتے ہیں معلق کرنا قوی طور پر آتا
ہے اور یہی سبب ہے، لیکن اگر قوی طور پر شرط
موجود نہیں تو حکم مرتب نہیں ہوگا۔ اس باہمی
اختلاف کا فائدہ حسب ذیل مثال سے ظاہر ہے۔

اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا: **إِنْ تَزَوَّجْتُكَ**
فَأَنْتَ طَاقِقٌ یا کسی شخص نے دوسرے کے غلام سے کہا:
إِنْ مَلَكَكَ فَأَنْتَ حُرٌّ۔ تو یہ تعلیق امام شافعیؒ کے نزدیک
باطل ہوگی۔ کیونکہ تعلیق کے حکم کا انحصار اس بات
پر ہے کہ آغاز کلام اس کا سبب ہو اور مذکورہ
دونوں صورتوں میں طلاق اور عتاق (آزاد کرنا) واقع
نہیں ہوں گے کیونکہ دونوں منسوب ہونے کی صلاحیت
ہی نہیں رکھتے (اجنبیہ کو طلاق دینا اور کسی
دوسرے کے غلام کو آزاد کرنا کس طرح ممکن ہے)
لہذا تعلیق باطل ہوگی اور درست نہ ہوگی۔ لیکن ہماری
راے میں یہ تعلیق (مشروط کرنا) درست ہے۔ حتیٰ کہ
اس شخص نے اگر واقعی اس عورت سے نکاح کر لیا تو
طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ شوہر کا کلام شرط کے
موجود ہونے پر (نکاح کی صورت میں) ہی سبب (طلاق)
بنے گا، اس سے پہلے نہیں، لہذا یہ تعلیق درست ہے۔

اس اصول کی بناء پر علماء احناف کی رائے میں ملکیت نہ ہونے پر تعلق کے وقوع کی شرط صرف اس صورت میں درست ہوگی جبکہ اسے ملکیت کی طرف منسوب کیا جائے یا سبب ملکیت کی طرف مثلاً کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا : ان دَخَاتِ الدَّارِ فَأَتَتْ طَاقُ - اس کے بعد اس عورت کو اپنے نکاح میں لایا ۔ اب شرط پالی کئی لیکن طلاق واقع نہ ہوگی (کیونکہ شوہر نے طلاق کو ملکیت نکاح کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ گھر میں داخل ہونے پر مشروط کیا ہے) ۔

امام شافعیؒ کی رائے میں : طَوَّلَ الْحَرَّةَ (~~آزاد عورت~~ ~~نکاح کرنے کی استطاعت~~) کے ہوتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرنا (~~خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتبائیہ~~) درست نہیں ۔ کیونکہ قرآن حکیم میں باندی سے نکاح کی شرط اس بات کو ٹھہرایا گیا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو ۔ پس جب کسی شخص کو یہ مقدور حاصل ہو تو شرط نہ پائی گئی اور جب شرط نہ پائی گئی تو (باندی سے نکاح کے جواز کا) حکم بھی مرتب نہ ہوگا ۔ لہذا جائز نہ ہوگا ۔

اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ بائن (ایسی عورت جسے بائن طلاق دی گئی ہے) نفقہ کی مستحق نہ ہوگی ۔ الا یہ کہ وہ امید سے ہو ۔ کیونکہ

قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے : **وَ اِنْ كُنْ اُولَاتٍ حَمَلٍ**
فَاَنْفِقُوا عَلَیْھُنَّ حَتّٰی یَضَعْنَ حَمْلُھُنَّ (الطلاق : ۶) اگر
 وہ حاملہ ہوں تو حمل کی پیدائش تک ان پر خرچ
 کرو۔ اس سے ثابت ہوا کہ حمل نہ ہونے کی صورت
 میں شرط نہ پائی گئی اور شرط نہ پائے جانے کی بناء پر
 (نفقہ کا) حکم مرتب نہ ہوگا۔

لیکن ہماری رائے میں امام شافعیؒ کی مذکورہ بالا
 رائے دونوں مسئلوں میں مختلف ہے۔ چنانچہ ہمارے
 مذکورہ اصول کی بناء پر جب (فوری طور پر) شرط کا
 پایا نہ جانا حکم سے مانع نہیں۔ (بلکہ آئندہ جب شرط
 پوری ہوگی حکم مرتب ہوگا) تو یہ جائز ہے کہ حکم
 اپنی دلیل سے ثابت ہو جائے۔ لہذا باندی سے نکاح جائز
 ہے اور قرآن حکیم کے عمومی احکام (فَاَنْفِقُوا مَا طَابَ لَكُمْ
 مِنَ النِّسَاءِ اِجْلٌ لَّكُمْ مَا وَّرَاءَ ذٰلِكُمْ وَاَنْفِقُوا عَلَیْھُنَّ وَغَیْرہ سے
 باندی سے نکاح اور نفقہ واجب ہوگا۔ اس قسم کے ذیل
 میں آنے والے مسائل پر وہی حکم مرتب ہوگا جو کسی
 صفت سے موصوف ہر مرتب ہونا ہے۔ کیونکہ وہ
 امام شافعیؒ کے نزدیک اس وصف حکم سے متعلق کرنے
 کے مترادف ہے۔

چنانچہ اسی بناء پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ
 کتابیہ باندی سے نکاح درست نہیں کیونکہ نص قرآنی

نے باندی کو مؤمنہ کے وصف سے موصوف کیا ہے۔

جیسا کہ ارشاد ربانی ہے : **مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ لِهَذَا** باندی سے نکاح کے جواز کے ساتھ مؤمنہ ہونے کی قید لگا دی ہے۔ لہذا جب یہ وصف موجود نہ ہوگا تو حکم بھی مرتب نہ ہوگا۔ لہذا کتابیہ باندی سے نکاح امام شافعیؒ کے موقف کے مطابق جائز نہ ہوگا۔

بیان تفسیر کی صورتوں میں سے ایک استثناء ہے۔ ہمارے علماء کی رائے یہ ہے کہ جملہ استثنائیں میں مستثنیٰ کے بعد باقی کلام کی حیثیت ویسی ہے جیسے اس نے اتنی ہی بات کہی مثلاً کسی شخص نے کہا : فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے ایک سو کم، تو گویا اس نے شروع میں ۹۰۰ ہی کہا یا بالفاظ دیگر گویا کہ ہزار کا لفظ اس نے کہا ہی نہیں۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک آغاز کلام سبب ہے جس سے پورا حکم ثابت ہوتا ہے لیکن استثنیٰ اسے پورے حکم کو ثابت کرنے سے مانع ہے جیسا کہ تعلیق کرنے میں شرط نہ پائی جائے تو بات پوری نہیں ہوتی۔

اس کی مثال یہ ارشاد نبوی ہے : **لَا تَبَيِّمُوا الطَّعَامَ**

بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ .

اب امام شافعیؒ کے نزدیک ابتدائی کلام کے مطلق ہونے کی بناء پر کھانے کو کھانے سے فروخت کرنا

حرام قرار پائے گا۔ البتہ مساوی طور پر تبادلہ یا فروخت اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ لہذا باقی پر ابتدائی کلام کا حکم جاری ہوگا۔ نتیجۃً ان کی رائے میں ایک مٹھی کھانا دو مٹھی کھانے کے عوض فروخت کرنا حرام ہے۔ لیکن ہماری رائے میں ایک مٹھی کھانا دو مٹھی کھانے کے عوض فروخت کرنا (ناجائز نہیں) کیونکہ ارشاد نبوی سے یہ مراد نہیں بلکہ جس بات سے روکا گیا ہے وہ یہ ہے کہ خرید و فروخت اس صورت میں نہ ہونی چاہیے کہ کوئی شخص وزن یا پیمانے سے دوسرے سے زائد اور اضافے کی صورت میں وصول کرے۔ کیونکہ برابری کا اندازہ تو پیمانے ہی سے ہوتا ہے۔ معمولی مقدار پر یہ حکم جاری نہ ہوگا)۔

پس جب کوئی شے ناپ اور تول کے معیاری پیمانوں پر جانچی نہ جا سکے وہ حدیث مذکور کے حکم سے مستثنیٰ ہوگی۔

بیان تغیر کی صورتوں میں ایک مثل یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا: **إِنَّمَا عَلَىَّ أَلْفٌ وَدِيعَةٌ** پس اس کا **عَلَىَّ** کہنا اس کے ذمے واجب الادا ہونے کا اشارہ ہے لیکن لفظ **”وَدِيعَةٌ“** کہنے سے اس نے مفہوم کو بدل ڈالا کہ یہ رقم اس کے پاس بطور امانت محفوظ ہے۔ اسی طرح کسی شخص کا یہ کہنا **أَعْطَيْتَنِي**

وَأَسْلَفْتَنِي أَلْفًا قَلَمًا أَنْبَضَهَا بِيَانٍ تَفْسِيرٍ هِيَ كِي مِثَالٍ هِيَ. اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ زِيَوٌ (فلان کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے سکے واجب ہیں کہ اس میں کھوٹے سکوں کے ذکر سے اس نے مفہوم کو بدل ڈالا۔

بیان تفسیر کا حکم یہ ہے کہ یہ مَوْصُولًا (متصل اور مربوط صورت میں) درست ہے لیکن مَفْعُولًا (پہلے جملے سے بالکل الگ) درست نہیں۔ اس کے بعد کچھ ایسے مسائل ہیں جن میں علماء کرام نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغیر کی مثالیں ہیں اور صرف مَوْصُولًا (جب کہ جملہ سابقہ سے متصل و مربوط ہوں) درست ہیں یا پھر وہ بیان تبدیل کی مثالیں ہیں۔ جو اس صورت میں درست نہ ہوں گی۔ اس میں بعض مسائل کا ذکر بیان تبدیل کی ذیل میں آئے گا۔

✓ بیان ضرورت

بیان ضرورت کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: فَلِلَّيْسَةِ السُّلْمَةِ (النساء: ۱۱) (اگر اس کی اولاد نہ ہو) تو اس کے والدین وارث ہوں گے اور اس کی والدہ کے ایک تہائی وصول ہوگا۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے ماں اور باپ دونوں کے ورثے میں شریک ہونے کا حکم

فرمایا ہے ۔ بعد ازاں ماں کے حصے کا ذکر کر دیا ۔
اب باپ کا حصہ بیان ضرورت سے ثابت ہے ۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں جب مضارب
(کام کرنے والے) کا حصہ متعین کر دیا گیا اور سرمایہ
لگانے والے کے حصے کے ضمن میں خاموش رہے تو
شراکت صحیح ہوگی ۔ اسی طرح اگر سرمایہ لگانے والے
کا حصہ متعین کر دیا گیا ۔ لیکن مضارب کے حصے کے
ضمن میں خاموش رہے تو پہلے حصے کا تعین دوسرے
حصے کی وضاحت متصور ہوگا ۔

اسی اصول کی بناء پر مزارعت کا حکم ہوگا ۔ یعنی
مالک زمین اور کاشت کار دونوں میں سے کسی ایک
کا حصہ متعین ہو گیا تو دوسرے حصے کا تعین خود بخود
ہو جائے گا ۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ فلاں
اور فلاں کو ترکے میں سے ایک ہزار دے دیا جائے ۔
بعد ازاں دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو
یہ دوسرے کے حصے کا بھی از خود بیان ہوگا ۔

اگر کسی شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے
(بغیر تعین کے) ایک کو طلاق دے دی ۔ اس کے بعد
دوسری عورت سے مقاربت کی تو اس کا یہ فعل دوسری
عورت کی طلاق کا بیان متصور ہوگا ۔

بخلاف اس مقاربت کے جو عتق مبہم میں کئے جائے

(عتق مہرم یہ ہے کہ کسی شخص کی دو باندیاں ہیں وہ انہیں مخاطب کرتے ہوئے یہ کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے۔ اس کے بعد ان دونوں میں سے ایک سے مقاربت کی تو یہ دوسری کی آزادی کا بیان متصور نہ ہوگا)۔ یہ رائے امام اعظمؒ کی ہے۔ کیونکہ باندی سے متاربت کی حالت دو طریقوں سے ثابت ہے (ملک یمین سے اور نکاح سے) ، لہذا مقاربت کے جائز ہونے کی فقط ایک صورت ملک میں ہونا ہی شمار نہ ہوگی۔

بیان حال

بیان حال کی مثال یہ ہے کہ اگر شارع نے کوئی بات اپنے سامنے ہوتے دیکھی اور اس سے منع نہ کیا۔ تو آپ کا یہ سکوت بیان حال ہوگا کہ وہ امر مشروع اور جائز ہے۔

اس اصول کی بناء پر حق شفعہ رکھنے والے شخص کو جب یہ معلوم ہوا کہ اس کے ہمسائے نے وہ جائداد فروخت کر دی ہے۔ جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہے اور وہ خاموش رہا تو یہ اس امر کا بیان حال ہوگا کہ وہ اس فروخت پر راضی ہے۔

اسی طرح ایک دوشیزہ کو یہ معلوم ہوا کہ اس کے ولی نے خود اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ خاموش رہی اور اسے مسترد نہ کیا تو یہ اس کی رضامندی پر

”بیان حال“ ہوگا۔ اور اس کی طرف سے اذن نکاح شمار ہوگا۔

اسی طرح آقا نے جب اپنے غلام کو بازار میں فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا۔ تو آقا کا یہ سکوت اس کی اجازت کے مترادف ہوگا اور اسے مأذون فی التجارة (جسے) تجارت کرنے کے لیے اجازت دی گئی ہے) تسلیم کیا جائے گا۔

اسی طرح مدعی علیہ نے جب عدالت میں (فیصلے کی مجلس میں) قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کا حلف سے رکنا اس کی رضا مندی پر معمول ہوگا کہ وہ مال کی ادائیگی کو اپنے اوپر لازم کر رہا ہے۔ مذکورہ صورت صاحبین^۲ کے نزدیک بطریق اقرار ثابت ہوتی ہے۔ (اس نے مدعی کے دعوے کا اقرار کر لیا) لیکن امام اعظم^۳ کے نزدیک بطریق بدل ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ضرورت بیان کے موقع پر خاموش ہو جانا بیان ہی کے مترادف ہے۔ چنانچہ اس اصول پر ہماری رائے میں بعض کی رائے پر بقی حضرات کا خاموش ہو جانا اجماع سکوتی قرار دیا جائے گا۔

بیان عطف

بیان عطف کی مثال یہ ہے کہ کسی مجمل اور مبہم جملے کے ساتھ کوئی نپ یا قول والی شے کو

عطف کیا جائے یعنی مربوط طور پر ذکر کیا جائے تو یہ اس مبہم جملے کا بیان ہوگا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا :
لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَدِرْهَمٍ یا کہا : مِائَةٌ وَقَنْیَزٌ حِنْطَةٍ تو یہ
عطف اس امر کا بیان شمار ہوگا۔ کہ سب مذکور ایک
ہی جنس سے ہے (یعنی ایک سو ایک درہم ہے یا ایک
سو ایک گیموں کی بوریاں ہیں)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا : مِائَةٌ وَثَلَاثَةٌ
أَثْوَابٍ، یا مِائَةٌ وَثَلَاثَةٌ دَرَاهِمٍ، یا مِائَةٌ وَثَلَاثَةٌ أَعْبِدٍ
تو یہ عطف اس سو کا بھی بیان ہوگا۔ گویا کہ اس
نے أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا کے طور پر بیان کیا ہے۔ بخلاف
اس صورت کے کہ کوئی یہ کہے : مِائَةٌ وَثَوْبٌ یا مِائَةٌ وَشَاةٌ
کیونکہ مذکورہ صورت میں یہ سو کے لیے بیان متصور
نہ ہوگا۔

یہ یاد رہے کہ عطف بیان کا یہ طریق (جس میں
صرف ایک شے کا ذکر بطور عطف ہوتا ہے) اسی
صورت میں درست ہے جب کہ کسی کے ذمہ قرض
کی حیثیت سے ذکر کیا جائے جیسا کہ ناپ تول کی
اشیاء کے ذکر میں معمول ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے
ہیں۔ مِائَةٌ وَشَاةٌ اور مِائَةٌ وَثَوْبٌ (کی آخری مذکور مثالیں)

بھی اسی اصل پر بیان شمار ہوں گی ۔

بیان تبدیل

در اصل سابق حکم میں تغیر و تبدل کرنے کو کہتے ہیں ۔ چونکہ یہ نسخ ہے ، (یعنی سابقہ حکم کو منسوخ کر دیتا ہے) لہذا بیان تبدیل صرف صاحب شریعت سے ہی روا ہے ۔ بندوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں (کہ سابقہ احکام کو منسوخ کر دے) ۔

اسی اصول کی بناء پر اگر کوئی اپنے حکم میں سے نذرے حکم ہی کو مستثنیٰ قرار دے دے تو یہ حکم کو منسوخ کرنا منظور ہوتا ہے ۔ چنانچہ اقرار سے رجوع کرنا یا طلاق اور عتاف سے رجوع کرنا اسی بناء پر ہی جائز ہے ۔ کیونکہ بندے کو یہ حق حاصل نہیں ۔

اگر کسی شخص نے کہا : **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَى الْإِسْلَامِ** اور **ثَمَنُ الْبَيْعِ** اور کہا کہ وہ سکتے کھوٹے ہیں تو اس کا ایک ہزار کے اقرار کے بعد کھوٹے سکتوں کا یہ ذکر صاحبینؒ کی رائے میں بیان تغیر ہوگا ۔ لہذا موصولاً (یعنی اگر سابق حکم سے متصل کہا) جائز ہوگا ۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے ۔ لہذا صحیح نہیں اگرچہ متصل ہی کیوں نہ کہا ہو ۔

اگر کسی شخص نے کہا: اِنِّیْ عَلٰی اَلْفٍ مِّنْ اِثْمٍ
 جَارِبَةٌ بِاَعْتَبَهَا وَلَمْ اُبْضَمَّهَا تو یہ قول کہ وہ میرے قبضے
 میں نہیں آئی (امام اعظمؒ کے نزدیک اور باندی کا عام
 نہیں) کہ (کون سی ہے) بیان تبدیل شمار ہوگا (کیونکہ
 جب اس نے ایک ہزار بطور قیمت اپنے ذمے لازم ہونے
 کا اقرار کر لیا، تو یہ اس بات کا بھی اقرار ہے کہ
 وہ اس کے قبضے میں آ چکی ہے)۔ چنانچہ امام اعظمؒ کے
 نزدیک قیمت کے لازم ہونے کا اقرار قبضے میں لینے کا
 اقرار ہے جب کہ سامان فروخت ضائع بھی ہو جائے۔
 البتہ اگر سامان فروخت قبضے میں لینے سے پہلے ضائع
 ہو جائے تب قیمت لازم نہ ہوگی۔

۲۹۔ بحث دوم

(قانون اسلامی کا مأخذ دوم)

سنة رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان جو ریت کے ذروں اور سنگریزوں کی تعداد سے بھی کم ہیں زیادہ ہے۔

حدیث کی اقسام

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنة بھی (احکام شریعت کے اخذ کرنے میں) قرآن حکیم (جس پر عمل لازمی طور پر واجب ہے) کی سی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اس سے بھی اسی درجے کا عدم اور عمل کا لازم ہونا ثابت ہونا ہے۔ کیونکہ جس شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی اس نے گویا کہ خدا ہی کی اطاعت کی۔ لہذا الفاظ و اصطلاحات کی جو بحثیں خاص و عام - مشترک و مجمل وغیرہ کے ضمن میں کتاب کی بحث میں گزر چکی ہیں - سنة میں بھی انہی کا اعتبار ہوگا۔ البتہ سنة کے بارے میں کتاب کی سی حیثیت رکھنے میں ایک احتیال باقی رہا ہے اور وہ یہ کہ آیا

واقعی کوئی حدیث نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہے اور آیا اس کا سلسلہ سند واقعی ان کی ذات گرامی تک متصل ہے چنانچہ اس امر کی چھان بین کے لیے حدیث کو تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے ۔

پہلی قسم وہ ہے جس کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح اور درست ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شک و شبہ کے ثابت ہو ۔ حدیث کی اس قسم کو متواتر کہتے ہیں ۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں اگرچہ شبہ کی کوئی صورت پائی جاتی ہو لیکن اسے درجہ شہرۃ حاصل ہو چکا ہو (اسے حدیث مشہور کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے) ۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ بھی پایا جائے اور اسے سند کے سلسلے میں کسی ایک یا مختلف اقسام پر صرف ایک راوی نے بیان کیا ہو (اور اسے درجہ شہرۃ حاصل نہ ہو مکا ہو) حدیث کی اس قسم کو خبر واحد کہتے ہیں ۔ (اب تینوں اقسام کو بالتفصیل بیان کیا جاتا ہے) ۔

متواتر حدیث وہ ہے جسے ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو اور راویوں کی تعداد اس قدر کثیر ہو کہ ان کا کذب پر جمع ہونا متصور نہ ہو سکتا ہو اور حدیث کی یہ قسم جو آپ تک اسی طرح

پہنچے۔ اس کی واضح مثال نفل قرآن، رکعات کی تعداد
زکاۃ کا مقررہ نصاب ہے (جس پر دنیا کے تمام ممالک
میں موجود پوری امة مسلمہ کا اتفاق ہے)۔

مشہور حدیث وہ ہے جو شریع میں تر خبر واحد
کی حیثیت ہی رکھتی ہو لیکن دوسرے اور تیسرے دور
میں اسے درجہ شہرت حاصل ہو گیا ہو اور امت مسلمہ
میں مقبول ہو گئی ہو لہذا (علمائے اصول کی رائے میں
شریعت کے احکام مستنبط کرنے کے ضمن میں اس کی
حیثیت بھی) متواتر کی سی ہوگی۔

حدیث کی یہ قسم جو آپ تک اسی طرح پہنچے۔
اس کی مثال موزوں پر مسح کرنے، زنا کی سزا رجم
بیان کرنے والی احادیث ہیں۔

(متواتر اور مشہور میں فرق کرنے کے لئے ایک
بات ذہن میں محفوظ رہنی چاہیے کہ) متواتر سے
عام قطعی ثابت ہونا ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور
مشہور سے اطمینان بخش عام مفید حاصل ہوتا ہے جس
کا انکار بدعت ہے۔ تاہم علماء کے نزدیک ان دونوں
پر عمل لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ بلکہ ساری
بحث خبر واحد پر ہوتی ہے ا کہ آیا اس سے ثابت ہوئے
والے احکام پر عمل واجب ہے یا نہیں۔

ہمارے موقف کے مطابق خبر واحد وہ ہے جس
کو کسی ایک راوی نے دوسرے ایک راوی سے بیان

کیا ہو، یا ایک راوی نے جماعت سے بیان کیا ہو، یا جماعت نے ایک راوی سے بیان کیا ہو اور اس میں راویوں کی کثرت تعداد کا لحاظ (کسی ایک درجے پر بھی) نہیں ہوگا۔ جب تک اسے درجہ شہرت حاصل نہ ہو۔

خبر واحد پر بھی احکام شرعیہ میں عمل واجب ہے۔ بشرطیکہ راوی مسلمان ہو، عادل ہو، عاقل ہو اور اسے روایت کے بیان کرنے میں ضبط تمام حاصل ہو (یعنی پوری صحت کے ساتھ روایت کر سکتا ہو)۔ حدیث کی یہ قسم جو نبی اکرم ﷺ سے آپ تک پہنچی ہے وہ ہے جس میں مذکورہ شرائط کا لحاظ ہے۔

دراصل راوی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک راوی وہ ہے جو اپنے علم و اجتہاد کی بناء پر امت مسلمہ میں معروف اور مسلم ہے مثلاً حضرات خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور انہی کے مثل دیگر صحابہ کرام۔ پس جب آپ کے لئے مذکورہ بالا حضرات کی روایت نبی اکرم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہو جائے تو ان بزرگوں کی روایت پر (اگرچہ اس روایت کی حیثیت خبر واحد ہی کی ہے تب بھی) عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے ادنیٰ ہے۔

چنانچہ امام محمدؒ نے (حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے منقول) اس اعرابی کی روایت کو بیان کیا ہے جن کی آنکھ میں کسی عارضے کی بناء پر کچھ خرابی تھی اور اسے نماز میں قہقہہ کے مسئلہ میں واجب العمل قرار دیا ہے اور قیاس کو (جو اس کے متضاد تھا) ترک کر دیا ہے۔ نبی اکرم ﷺ ایک بار نماز ادا فرما رہے تھے اور صحابہ کرام اقماء فرما رہے تھے کہ ایک اعرابی آیا اور اپنی آنکھ میں خرابی کی بناء پر اچانک گڑھے میں جا گرا۔ تفضاء بشری سے بعض صحابہ کرام بے ساختہ آواز کے ساتھ ہنس پڑے۔ آپ ﷺ جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا تم میں سے جس نے نماز میں قہقہہ لگایا ہے اس کا وضوء ٹوٹ گیا۔ لہذا اسے چاہیے کہ از سر نو وضوء کرے اور پھر نماز کو دوبارہ ادا کرے۔ اب یہ روایت قیاس کے خلاف ہے کہ قہقہہ لگانے سے وضوء نہیں ٹوٹتا چاہیے کیونکہ نواقض وضوء کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔ چونکہ راوی معروف و مستم ہے لہذا امام محمدؒ خلاف قیاس ہونے کے باوجود اسے واجب العمل قرار دیتے ہیں)۔

اسی طرح مسئلہ محاذاتہ میں عورتوں کو پیچھے رکھنے کی روایت پر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح حضرت عائشہؓ سے منقول قیہ سے وضوء ٹوٹ جانے کی حدیث ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور قیاس کو ترک

کر دیا جاتا ہے ۔

اسی طرح ابن مسعود رضی سے منقول حدیث مسہو کی صورت میں سلام کے بعد سجدہ کرنے کی حدیث ہے۔ (یعنی قیاس یہ تھا کہ سجدہ مسہو سلام سے پہلے ہوتا) جس پر عمل کیا جاتا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے ۔

راویوں کی دوسری قسم ہے جو روایۃ میں حفظ اور عدالت کے معیار پر تو پورے اترتے ہوں اور مشہور و مسلم ہوں ۔ لیکن نہ تو اجتہاد سے کام لیتے ہوں اور نہ ان سے کوئی فتویٰ ہی صادر ہوتا ہو ۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اور انس رضی بن مالک ۔ پس جب ان دونوں حضرات کی مثل دیگر صحابہ کرام (جن میں عام و عدالۃ تو پائی جائے لیکن صاحب فتویٰ نہ ہوں) تو اب اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر تو روایۃ قیاس کے مطابق ہے تو یہ پوشیدہ امر نہیں کہ اس پر عمل واجب ہے لیکن اگر وہ خلاف قیاس ہوں تو قیاس پر عمل اولیٰ ہوگا ۔ اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ رضی سے مروی وہ روایت ہے جس میں آپ نے فرمایا : کہ جو چیز آگ پر پکائی جائے تو اس کے کھانے سے وضو لازم ہوگا ۔ اس پر ابن عباس رضی نے ان سے یہ کہا کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا اس کے بعد دوبارہ ٹھنڈے پانی سے وضو فرمائیں گے تو ابو ہریرہ رضی خاموش رہا ۔

ہو گئے گویا کہ ابن عباسؓ نے قیاس سے ان کی اس روایت کو رد کر دیا کیونکہ اگر یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہوتی تو اسے بیان کرتے۔

اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء احناف نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو مسالۃ مضراۃ کے بارے میں ترک کر کے قیاس پر عمل کیا ہے۔ (ابو ہریرہؓ سے مروی ہے : نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اونٹنی اور بھیڑ بکری کا دودھ تھنوں میں کچھ عرصہ اس لیے نہیں چھوڑنا چاہیے کہ فروخت کے وقت زیادہ دودھ کا لحاظ کرتے ہوئے خریدار زیادہ قیمت دے گا کیونکہ اس میں دھوکا دہی ہی کی ایک صورت ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص ایسا جانور خرید کرے تو اب اسے اختیار حاصل ہوگا کہ آئندہ دودھ دوہنے کے بعد اگر مناسب سمجھے تو رکھ لے ورنہ بصورت دیگر اسے لوٹا سکتا ہے اور اس صورت میں وہ ایک صاع کچھور اس دودھ کے بدلے میں جو اس نے اس جانور سے دوہا ہے معاوضے کے طور پر دیدے۔ مذکورہ روایت میں قیاس کے مطابق یا تو دودھ کے بدلے اتنا دودھ واپس کرنا چاہیے یا پھر اس کی قیمت ادا کرنی چاہیے۔ دودھ کی غیر معین مقدار کے معاوضے میں کچھور ایک صاع دینا خلاف قیاس ہے)۔

راویوں کے درجے میں مذکورہ اختلاف کی بناء پر

ہماری رائے میں خبر واحد پر عمل کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ کتاب و سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور نیز ظاہر کے خلاف بھی نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ارشاد نبوی ہے کہ ”میرے بعد تمہارے ہاں احادیث کی کثرت ہو جائے گی۔ پس جب کوئی حدیث میری طرف منسوب کر کے بیان کی جائے تو اسے کتاب اللہ کی روشنی میں جانچو۔ اگر موافق پاؤ تو اسے قبول کرو اور اگر مخالف پاؤ تو اسے رد کر دو۔“ اور اس رد و قبول کی توجیہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس ارشاد سے ہوئی ہے۔ آپ نے فرمایا :

”راوی تین قسم کے تھے ایک تو مؤمن اور مخلص صحابہ کرام کا گروہ تھا، جو بارگاہ رسالت میں حاضر ہوتا۔ آپ ﷺ کے کلام کے معنی سے باخبر ہوتا۔ دوسرے وہ بدوی تھے جو کسی قبیلے سے آئے، پس آپ ﷺ سے سنا جو سنا لیکن رسول اکرم ﷺ کے کلام کی حقیقت تک نہ پہنچ سکے؛ پس جب ایسا شخص اپنے قبیلے کی طرف لوٹا تو روایۃ لفظی کے بجائے اپنی زبان میں اس مفہوم کو ادا کر کے معنی کو بدل دیا اور خود یہ گمان کیا کہ (اس روایۃ کو لفظ بلفظ نہ پہنچانے بلکہ اپنی زبان میں ادا کرنے سے) کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔ تیسرے وہ منافق، جن کے نفاق کا مسلمانوں کو علم نہیں ہوا پس انہوں نے جو نہ سنا وہ روایت کیا اور جھوٹ باندھا،

پھر ایسے شخص سے متعدد لوگوں نے سنا اور اسے مؤمن
مخلص سمجھ کر اس کی روایت کو آگے بیان کیا اور
وہ روایت لوگوں میں شہرت پا گئی۔ چنانچہ اس بناء
پر یہ واجب ہے کہ روایت کو کتاب اللہ سے بھی
جانچا جائے اور سنت مشہورہ سے بھی جانچا جائے۔

کتاب اللہ سے روایت کے جانچنے کی مثال حدیث
مس ذکر ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے :
مَنْ نَسَّ ذِكْرَهُ فَأَيْتَوْضَاً - (جو شخص اپنے آلہ تناسل کو
چھوئے وہ وضو کرے)۔ جب ہم نے اسے کتاب اللہ
پر جانچا تو اس ارشاد ربانی کے مخالف پایا۔ فیہ رجال
يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا اور اس طہارۃ کی صورت یہ تھی :
اَللّٰهُمَّ كَانُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْاَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ
مِنْ الذَّكَرِ حَدْدًا لَكَانَ هَذَا تَنْجِيسًا اَلَا تَطَهَّرُوا عَلَى الْاِطْلَاقِ -
(وہ لوگ پہلے پتھروں سے استنجاء کیا کرتے تھے پھر
پانی سے دھویا کرتے تھے اگر مس ذکر حدث کا
سبب ہوتا تو یہ (دھونا وغیرہ) نجاست شمار ہوتا
نہ کہ تطہیر۔ کیونکہ دھوتے ہوئے بھی مس کے بغیر
چارہ نہیں)۔

اسی طرح نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد بیان کیا
گیا ہے : اَيُّهَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلِئِذَا فَنِكَاحُهَا

باطِلٌ باطِلٌ باطِلٌ - تو اسے ارشاد ربانی کا مخالف پایا -

فَلَا تَعْضَاوُهُنَّ أَنْ يَنْكِحَنَّ أَزْوَاجَهُنَّ - (البقرة ۲۳۲)

انہیں اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو - اب کتاب اللہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت ولی کی اجازت لیے بغیر از خود نکاح کر سکتی ہے (يَنْكِحَنَّ کا فاعل عورتیں ہیں)۔

خبر واحد کو سنۃ مشہورہ پر پیش کرنے اور جانچنے کی مثال یہ حدیث ہے کہ ایک گواہ اور قسم سے گواہی دی جا سکتی ہے - اب یہ حدیث نبی اکرم ﷺ کی اس مشہور حدیث کے مخالف ہے کہ: **الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ** (دعویٰ کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ گواہ پیش کرے اور انکار کرنے والے پر قسم ضروری ہوتی ہے)۔ چنانچہ اس بناء پر ہماری رائے یہ ہے کہ جب خبر واحد ظاہر اور قیاس کے مخالف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

ظاہر کے خلاف صورتوں کی مثال یہ ہے کہ ایک ایسی خبر جس سے کثرت سے عوام کا آگاہ ہونا ضروری ہو وہ عہد صحابہ اور تابعین میں درجۃ شہرۃ کو نہ پہنچے، کیونکہ صحابہ اور تابعین کی جماعۃ پر یہ اتہام نہیں لگایا جا سکتا کہ انہوں نے سنت عالیہ کی

بیروی میں کوتاہی سے کام لیا ہے۔ پس جب کوئی حدیث اپنی اشد ضرورت ہونے کے باوجود مشہور نہ ہوئی جب کہ لوگوں کی کثرت کو اس سے آگاہ ہونا چاہیے تھا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ صحیح نہیں (بلکہ بعد کے عہد میں وضع ہوئی)۔

مثال شرعیہ میں سے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی ایک شخص نے یہ خبر دی کہ اس کی بیوی اس پر عارضی طور پر دودھ شربک ہونے کی بناء پر حرام ہے (تو یہ جائز ہے کہ اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے۔ البتہ وہ اس کی بہن سے منادی کر سکتا ہے)۔

اگر کسی شخص کو یہ خبر دی جائے کہ رضاعہ کی بناء پر عقد باطل ہے تو اس خبر کو قبول نہ کیا جائے (کیونکہ نکاح دو گواہوں اور کثرت سے لوگوں کی موجودگی میں ہوا ہے اگر کوئی ایسی بات ہوتی تو مخفی نہ رہتی)۔

اسی طرح اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کی موت کی خبر دی گئی، یا شوہر کی طرف سے اسے طلاق دینے کی خبر دی گئی اور شوہر موجود نہیں ہو جائے ہے کہ اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے اور عورت دوسرے شخص سے نکاح کر لے۔

اسی طرح اگر کسی شخص پر قبلہ، شتبہ ہو جائے۔ اب کسی شخص نے اسے قبلے کے صحیح رخ کی خبر

دی تو اب اس اطلاع پر عمل واجب ہوگا۔
 اگر کسی شخص کو ایسا پانی میسر آیا کہ اسے
 اس کے بارے کچھ علم نہیں (کہ وہ پاک ہے یا ناپاک)
 پھر ایک شخص نے بتایا کہ پانی ناپاک ہے۔ تو اب
 اس سے وضو جائز نہیں۔ بلکہ وہ تیمم کرے۔

فصل

خبر واحد چار موقعوں پر حُجَّة ہے :

(۱) خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو۔ جس میں بندے
 کا حق نہ ہو اور نہ ہی عقاب و سزا ہو۔

(۲) خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر
 محض کچھ لازم ہو۔

(۳) خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر
 کچھ لازم نہ آئے۔

(۴) خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر
 کسی وجہ سے کچھ لازم آتا ہو۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے اس میں خبر
 واحد مقبول ہوگی کیونکہ رسول اکرمؐ نے رمضان
 المبارک کی رؤیۃ ہلال میں فقط ایک بدوی کی شہادۃ
 کو قبول کیا۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے اس میں

عدد اور عدالة دونوں شرط ہوں گے۔ اس کی مثال باہمی تنازعات و معاملات ہیں۔

تیسری صورت میں خبر واحد مقبول ہے خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، کوئی فرق نہیں۔ اس کی مثال عام معاملات ہیں۔

چوتھی صورت میں عدد اور عدالة دونوں میں سے ایک شرط لازم ہے یہ رائے امام اعظمؒ کی ہے۔ اس کی مثال کسی کو معزول کرنے اور دو کنا ہے (مثلاً دو آدمی یا ایک عادل شخص کسی وکیل کو یہ کہے کہ تیرے مؤکل نے تجھے معزول کر دیا ہے یا کسی ماذون کو جسے اذن تجارت دی گئی ہے۔ دو آدمیوں نے یا ایک عادل شخص نے یہ بتایا کہ مالک نے تمہیں فروخت کرنے سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہوگی)۔

قانون اسلامی کا تیسرا مأخذ

۳۰۔ اجماع

ہادی برحق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد، دین کے فروعی امور میں جن میں کتاب و سنت کی کوئی واضح ہدایہ موجود نہیں) امت مسلمہ کا اجماع حجت ہے۔ اور شرعی طور پر اس پر عمل واجب ہے تاکہ امت مسلمہ کی عظمت شان کا اظہار ہو۔

اجماع چار اقسام پر منتسم ہے :

۱۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی نئے پیش آمدہ مسئلے میں اجماع کہ وہ زبانی طور پر کسی رائے کے اظہار پر متفق ہو جائیں۔

۲۔ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی مسئلے پر زبانی طور پر اظہار خیال کریں اور دیگر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سکوت فرمائیں اور اس کی تردید نہ کریں۔

۳۔ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی ایسا قول نہ پایا جائے جس سے مسئلے کی وضاحت ہو تو تابعین کا اجماع۔

(۴) سلف میں سے کسی ایک کے قول پر اجماع ۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے تو مسائل شرعیہ میں استنباط کرنے کے لیے اس کی حیثیت کتاب اللہ کے اہم مأخذ کی سی ہوگی ۔

دوسری صورت کی حیثیت متواتر کی ہے ۔

تیسری صورت کی حیثیت خبر مشہور کی سی ہے ۔ اور چوتھی صورت کہ متاخرین سلف میں سے کسی ایک کے قول پر اجماع کریں کی حیثیت ایک ایسی خبر واحد کی ہے جو صحیح ہو ۔ لیکن ایک بات ”کاشانہ ذہن و خیال“ میں محفوظ رہنی چاہیے کہ فقہی مسائل کے بارے میں اجماع ان لوگوں کے معتبر ہوگا جو صاحب رائے اور مجتہد ہوں (اہل بصیرت ہوں) ۔ (دینی بصیرت سے عاری) عوام ؛ (محض عقل کی کسوٹی پر جانچنے والے) متکلم اور اصول فقہ سے نا آشنا اور دینی بصیرت سے محروم محدث کا اجماع معتبر نہ ہوگا ۔

اب اجماع کی ایک اور نوعیت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں : (۱) مرکب (۲) غیر مرکب

اجماع مرکب یہ ہے کہ کسی نئے پیش آمدہ مسئلے میں علت اور سبب کے مختلف تعین کے باوجود علماء کی آراء متفق ہو جائیں ۔ مثلاً اگر کسی شخص کو قیہ آجائے اور وہ عورت کو مس بھی کرے تو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ دونوں کا اس امر پر

اتفاق ہے کہ اس کا وضوء ٹوٹ جائے گا۔ احناف کے نزدیک تو اس لیے حدث (یعنی وضوء کا ٹوٹنا) ہوگا کہ اسے قیء آئی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا وضوء اس لیے جاتا رہا کہ اس نے عورت کو مس کیا۔

اجماع کی یہ قسم حجة نہ رہے گی، جب کہ دونوں وجہوں میں سے ایک غلط ثابت ہو جائے۔ مثلاً بالفرض اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قیء ناقض وضوء نہیں تو امام اعظمؒ کی رائے میں وضوء نہیں جائے گا۔ اسی طرح اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مطلق مس کرنے سے وضوء نہیں جاتا۔ تو امام شافعیؒ کی رائے میں (صرف قیء آنا) ناقض وضوء نہیں۔ کیونکہ ہر امام کے نزدیک وہ علة اور سبب باقی نہ رہا جس پر حکم کا مدار اور اعصار اور دونوں صورتوں میں فساد کا احتمال بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ امام اعظمؒ کی رائے مس کے مسئلے میں درست ہو، لیکن قیء کے مسئلے میں غلط ہو۔ اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کی رائے قیء کے مسئلے میں درست ہو لیکن مس کے مسئلے میں غلط ہو۔ لہذا اس بناء پر اجماع مرتب نہیں ہوگا۔ بخلاف اس مذکورہ بالا صورت کے جو اجماع کی مثال میں گزر چکی ہے۔

پس حاصل کلام یہ ہے کہ اجماع کی اس قسم میں جب اس بنیاد میں جس پر مسئلے کے حکم کا مدار ہے،

فساد ظاہر ہو جائے تو ایسے اجماع کا منسوخ کرنا جائز ہے ۔

اس اصول کی بناء پر اگر قاضی نے کسی مقدمے میں کوئی فیصلہ صادر کیا ، بعد میں معلوم ہوا کہ گواہ غلام تھے یا جھوٹے تھے ، اور اپنی گواہی سے پھر گئے تو قاضی کا فیصلہ باطل ہوگا اگرچہ یہ بطلان اور فساد مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہوگا (کیونکہ قاضی نے گواہوں کی شہادۃ سے فیصلہ کیا ہے جو حجت شرعی ہے لہذا وہ اصولی طور پر نافذ ہوگا ۔ البتہ گواہوں کو غلط گواہی کی سزا دی جا سکتی ہے اور پورا تاوان ان سے وصول کیا جا سکتا ہے) ۔

اسی اصول کی بناء پر مؤلفۃ قلوبہم کا مصرف زکاة کے مصارف ثمانیۃ سے ساقط ہو جائے گا ، کیونکہ وہ علت باقی نہ رہی (اسلام کی عظمت و شوکت کے حصول کے بعد تالیف قلوب کی مد میں خرچ کرنے کی بجائے مسلمانوں کی داخلی تعمیر و ترقی پر خرچ کرنا چاہیے) ۔

اسی اصول کی بناء پر (رسول اکرم ﷺ کے) ذوی القربی کا حصہ بھی ساقط ہو گیا ۔ کیونکہ علت باقی نہ رہی ۔ (آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے :
سہم ذوی القربی فی حال حیاتی ولیس لہم بعد مماتی) ۔

اسی اصول پر اگر کسی شخص نے ناپاک کپڑے کو سرکے سے دھو لیا اور نجاست زائل ہو گئی تو کپڑا اپنی علت (نجاست) کے زائل ہونے پر پاک ہو جائے گا۔ چنانچہ مذکورہ بالا مثال سے حدث اور خبث کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ سرکہ ناپاک جگہ سے نجاست کو تو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکے سے طہارت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ اسے طہارت کے وصف سے متصف کرنے والی شے پانی ہے۔

اجماع کی ایک قسم اور ہے اور وہ عدم القائل بالفصل۔ (یہ اجماع کی بڑی عجیب و غریب قسم ہے جو دراصل اجماع مرکب ہی کی ایک نوع ہے اور وہ یہ ہے کہ دو مسائل میں اگر اختلاف پایا جائے تو ان میں سے اگر ایک ثابت ہو جائے تو دوسرا مسئلہ از خود ضرور ثابت ہو جائے۔ کہ جب دو مسئلے اکٹھے ثابت ہوتے ہیں اور اکٹھے ہی ان میں اختلاف پایا جاتا ہے تو تیسری نئی بات پیدا نہ ہوگی۔ اگر کوئی تسلیم کرے تو دونوں کا، انکار کرے تو دونوں سے۔ یہ نہیں کہ ایک کا اقرار کرے اور دوسرے کا انکار کرے)۔

اس اجماع کی آگے دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو یہ ہے کہ دو مسائل میں ایک ہی نوعیت کا اختلاف پایا جائے۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ دو مسائل میں نوعیت اختلاف مختلف ہو۔ پہلے کا حکم یہ ہے کہ

وہ حجت شرعی ہے اور دوسرا حجت نہیں ہے ۔

پہلے کی مثال یہ ہے کہ مسائل فقہیہ میں بعض علماء نے ایک ہی اصل پر مسئلے کو مستنبط کیا ہے ۔ مثلاً جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصرفات شرعیہ میں نہیں کا وارد ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ مشروع ہیں ۔ اس اصول پر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ عید الاضحی کے روز روزہ رکھنے کی نذر ماننا درست ہے ۔ (مطابق نذر مانی تو نذر باطل نہ ہوگی ۔ لیکن روزہ نہ رکھے اور بعد میں رکھ لے) اسی طرح اگر بیع فاسد ہے تو (سامان پر قبضہ حاصل ہونے کی صورت میں) ملکیت ثابت ہوگی ، اس میں بھی وہی اجزاء عدد النائل بالفصل کا اصول کار فرما ہے ۔

اگر ہم یہ مان لیں کہ تعاقب (کسی امر کو مشروط کرنا) شرط کے پائے جانے پر سبب ثابت ہوگا (اور حکم مرتب ہو جائے گا) تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ طلاق اور غتای کو ملکیت یا سبب ملکیت سے مشروط کرنا صحیح ہوگا ۔ اسی طرح جب ہم یہ مان لیں کہ کسی صنف سے موصوف اسم پر حکم کے مرتب ہونے سے حکم کا معنی ہونا ثابت نہیں ہوتا ، تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ اراد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھنے سے باندی سے نکاح کی استطاعت نہ ہوگی کیونکہ سلف صالحین سے منقول ہے ۔

یہ درست ہے کہ امام شافعیؒ نے ”آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت“ کا مسئلہ اسی اصل پر مستنبط کیا ہے، اب اگر مذکورہ استطاعت کے باوجود مؤمنہ باندی سے ہم نکاح کو جائز رکھتے ہیں تو کتابیہ باندی سے نکاح کیوں درست نہ ہوگا؟ اور ان مسائل کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔

دوسری قسم کی مثال (جو حجت نہیں ہے) یہ ہے کہ جب ہم یہ مان لیں کہ قے سے وضو جاتا رہتا ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ بیع فاسد سے ملکیت بھی ثابت ہوگی۔ اس میں بھی عدم التاثر بالفصل کا اصول ملحوظ ہے یا اسی اصول پر یہ بھی تسلیم کریں کہ قتل عمد کی جزاء قصاص ہے۔

اسی اصول پر اگر یہ مانیں کہ جب قے ناقض وضو نہیں ہے تو مطلق چھونے سے وضو جاتا رہے گا۔ اور اجاع کی یہ قسم حجت نہیں ہے کیونکہ استنباط کا یہ طریق اگرچہ مجتہد کے طریق اجتہاد کی اصل پر دال ہے، لیکن اس سے یہ واجب نہیں ہوگا کہ دوسرے مسئلے کی اصل بھی اسے قرار دیا جائے اور دوسرے مسئلے کو اس پر مستنبط کیا جائے (جیسا کہ بیع فاسد کی مثال ابھی بیان کی گئی ہے)۔

فصل - اجتہاد کا صحیح طریق

مجتہد پر واجب ہے کہ وہ کسی نئے پیش آمدہ مسئلے کو پہلے کتاب اللہ میں تلاش کرے پھر سنت رسول اکرم ﷺ میں دیکھئے کہ آیا اس میں کوئی حکم منصوص (یعنی واضح) موجود ہے۔ خواہ یہ حکم قرآن حکیم میں عبارة النص کی صورت میں پایا جائے یا دلالة النص سے (یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے) جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ کیونکہ نص کی موجودگی میں رائے پر عمل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی اصول پر اگر کسی شخص پر قبلے کا رخ مشتبہ ہو جائے اور کسی شخص نے اسے صحیح رخ کی خبر دی تو ایسی صورت میں تحری (یعنی کسی امر میں از خود پورے غور و فکر سے کام لینا) جائز نہیں۔

اگر کسی شخص نے پانی دیکھا (اور اس نے اس سے وضو کا ارادہ کیا)، اب کسی شریف آدمی نے اسے بتایا کہ یہ ناپاک ہے تو اس سے وضو جائز نہ ہوگا۔ بلکہ اسے تیمم کرنا چاہیے۔

اسی اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم درجہ ہے، ہماری رائے میں حدود کے ضمن میں ”شبہ بالمحل“ (جسے

شبهہ دلیل بھی کہتے ہیں) ”شبهہ فی الظن“ سے (جسے شبهہ اشتباہ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے) زیادہ قوی ہے۔ حتیٰ کہ ”شبهہ فی الماحل“ میں کسی شخص کے گمان کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے مقاربت کر لی تو اس پر حد زنا جاری نہیں ہوگی اگرچہ وہ اس بات کا اقرار کرے کہ مجھے اس امر کا علم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے (بچہ تولد ہونے کی صورت میں) بچے کا نسب اسی شخص سے ثابت ہوگا۔ کیونکہ بیٹے کے مال میں باپ کے حق ملکیت کا شبهہ نص سے ثابت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا : **أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ** (اس سے باپ کی ملکیت کا شبهہ ہوتا ہے۔ شبهہ یہ ہے کہ کوئی چیز حق اور ثابت شدہ امر سے ملتی جاتی ہو) (لیکن حق نہ ہو) چنانچہ مذکورہ مسئلے میں حلت کے بارے میں باپ کے گمان کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے مقاربت کر لی ، تو اس کے ظن کا حلت اور حرمت کے بارے میں اعتبار کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر اس نے یہ کہا کہ میرا گمان یہی تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس پر حد واجب ہوگی اور اگر اس نے کہا میرا یہ گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملکیت کا شبهہ نص

سے ثابت نہیں۔ لہذا اسی کی رائے کا (فیصلہ کرنے میں) اعتبار کیا جائے گا۔ نیز (بچہ تولد ہونے کی صورت میں بچے کا نسب اس شخص (بڑے سے) ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ دعویٰ بھی کرے۔

اگر مجتہد دو دلائل میں تعارض پائے۔ تو اگر یہ تعارض اور تصادم دو آیتوں میں واقع ہو رہا ہے (اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی بحیثیت دلیل کوئی صورت نظر نہیں آتی) تو اسے منت کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

اگر یہ تعارض منت میں بھی پایا جاتا ہے (کہ ایک حدیث کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی دلیل موجود نہیں) تو اسے آثار صحابہؓ کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور قیاس صحیح سے کام لینا چاہیے۔ مجتہد اگر یہ تعارض قیاس میں بھی پائے تو اسے تحری یعنی خوب غور و فکر اور تعمق سے کام لینا چاہیے۔ اور ان دونوں قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرنا چاہیے کیونکہ قیاس سے کم درجہ اور کوئی دلیل شرعی موجود نہیں۔ لہذا اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اسی بناء پر ہماری رائے میں اگر کسی مسافر کے پاس پانی کا برتن ہے، ایک پاک ہے اور دوسرا ناپاک تو تحری سے کام نہ لے بلکہ تیمم کرے۔ لیکن اگر اس کے پاس دو کپڑے ہیں، ایک پاک اور دوسرا

ناپاک تو اس صورت میں تحری سے کام لے . (اس میں نکتہ یہ ہے) کہ پانی کا بدل تو موجود ہے اور وہ ہے مٹی ، کہ اس سے تیمم ہو سکتا ہے . لیکن کپڑے کا بدل کوئی نہیں . لہذا تحری سے کام لینا ضرورت کے پورا کرنے کے لیے ضروری ہوا . مذکورہ بالا عمل سے یہ ثابت ہوا کہ رائے سے فقط اسی وقت کام لینا چاہیے جب اس کے سوا کوئی اور چارہ کار اور دلیل شرعی موجود نہ ہو .

اب ایک بات اور کاشانہ ذہن میں محفوظ رہے کہ جب تحری سے کام لیا اور اس پر عمل کر کے تحری کو مؤکد کر لیا ، از سر نو تحری سے پہلے اس میں یہ نقص واقع نہ ہوگا . اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے دو کپڑوں کے درمیان تحری سے کام لیا . اور ان میں سے ایک کو پہن کر نماز ظہر ادا کر لی . پھر عصر کے وقت از سر نو تحری سے دوسرے کپڑے کے متعلق پاک ہونے کا خیال پیدا ہوا ، تو اب اس کے لیے یہ جائز ہیں کہ عصر دوسرے کپڑے سے ادا کرے . کیونکہ پہلی تحری عمل سے مؤکد ہو چکی ہے . لہذا محض از سر نو تحری سے باطل نہ ہوگی . اور کپڑے کے مشتبہ ہونے کی مثال قبلے کے رخ کے مشتبہ ہونے سے مختلف ہے . مثلاً جب کسی شخص نے قبلے کے رخ کے بارے میں تحری سے کام لیا . پھر اس کی رائے بدل

گئی اور از سر نو تحری سے کسی دوسری طرف رخ قبلہ کا گمان ہوتا ہے تو اسے نئی طرف رخ کر لینا چاہیے کیونکہ قبلے کا رخ ان چیزوں میں سے ہے جن کے منتقل ہونے کا احتمال موجود ہے۔ اب یہ ممکن ہے کہ قبلے کے ضمن میں تحری کو ایک ایسے حکم کے مترادف قرار دیا جائے جسے منسوخ کر دیا جائے۔

اسی اصول پر جامع کبیر میں عید الاضحی کے موقع پر تکبیرات کا مسئلہ ہے کہ اگر اس میں بندے کی رائے بدل گئی تو نئی رائے پر عمل کرنا درست ہوگا (کیونکہ تکبیرات میں تبدیلی ممکن ہے)۔

قانون اسلامی کا مأخذ چہارم

قیاس

(قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔)

اصطلاح میں قیاس سے مراد یہ ہے کہ کسی اصل اور فرع میں موجود علت مشترک کو ملحوظ رکھتے ہوئے اصل کے حکم کو فرع پر جاری کیا جائے۔

قیاس دلائل شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے اور حجت شرعی ہے۔ کسی نئے پیش آمدہ مسئلے میں اگر (کتاب، سنت اور اجماع میں سے کوئی) قیاس سے قوی دلیل موجود نہ ہو تو اس پر عمل واجب ہے۔

حُجَّتِ قِیَاسِ : (قیاس کے شرعی طور پر حجت ہونے) کی دلیل احادیث میں وارد ہوئی ہے (خصوصی طور پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ جب آپ ﷺ نے انہیں یمن کا عامل بنا کر روانہ کیا تو فرمایا) :

معاذ ! کس طرح فیصلہ کرو گے ؟

معاذ نے عرض کیا : اللہ تعالیٰ کی کتاب کی روشنی میں احکام شرعیہ جاری کروں گا۔

فرمایا : اگر وہاں کوئی واضح حکم نہ پاؤ تو ۔۔
عرض کیا ! سنت رسول اللہ ﷺ سے راہنمائی حاصل کروں گا۔

آپؐ نے فرمایا : اگر وہاں کوئی واضح حکم نہ پاؤ ؟

انہوں نے عرض کیا : اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

رسالت مآب ﷺ نے اس جواب پر مسرت کا اظہار کیا اور فرمایا : ”اس معبود حقیقی کا کروڑہا شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کے رسول کو وہ توفیق بخشی جو اسے محبوب اور پسند ہے۔“

منقول ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا :

”یا رسول اللہ ! میرا والد ضعیف و ناتواں ہے ۔ حج اس پر واجب ہو چکا ہے اور اسے اتنی استطاعت بھی حاصل نہیں کہ وہ سوار ہو سکے ۔ کیا میرے لیے یہ جائز ہوگا کہ میں والد محترم کی طرف سے فریضہ ادا کر سکوں ؟“

آپؐ نے ارشاد فرمایا : ”بھلا دیکھو تو اگر تمہارے

والد پر کچھ قرض ہوتا اور تم نے اسے ادا کر دیا ہوتا
تو کیا یہ تمہارے لیے جائز ہوتا؟

اس عورت نے جواب دیا : ”بلاشبہ“۔

آپ نے فرمایا : ”پس اللہ تعالیٰ کا قرض ادا کرنا
زیادہ ضروری اور زیادہ مستحسن ہے۔“

مذکورہ بالا حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے شیخ
فانی کی طرف سے حج کے ادا کرنے کو حقوق مالیہ
(یعنی مالی لین دین) پر قیاس فرمایا اور اس کے جائز ہونے
کی اصلی علت مؤثرہ (وجہ و سبب) کی طرف اشارہ
فرما دیا کہ اصل مقصود قرض کا ادا کرنا ہے، (خواہ
یہ قرض بصورت مال ہو یا بصورت عبادت)۔ اور (مسائل
شرعیہ پر غور و فکر کے) اسی طریق کو قیاس کہتے ہیں۔

ابن الصباح نے جو امام شافعی رضی اللہ عنہ کے معزز شاگردوں
میں سے ہیں، اپنی کتاب ”شامل“ میں قیس بن طلق بن علی
سے یہ بیان کیا ہے۔ اس نے کہا کہ ایک شخص
جو اپنی ہیئت ظاہری سے بدوی معلوم ہوتا تھا
رسالت مآب کی خدمت میں حاضر ہوا اور یہ عرض کی:

يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا تَرَى فِي نَسِ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ هَلْ
يَنْتَضِ الْوُضُوءُ أَمْ لَا ؟ فَقَالَ : ”هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِنْهُ“ ؟

اور ایک عضو کو جسم کے دیگر اعضاء کا
مشابہ قرار دینا قیاس کی ایک واضح مثال ہے۔

ابن مسعودؓ سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا ، لیکن مہر کا تعین نہ کیا اور مقاربہ سے پہلے شوہر فوت ہو گیا (اب عورت کو کتنا مہر ملنا چاہیے ؟) ابن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت مانگی پھر فتویٰ دیا اور کہا کہ میں نے اپنی رائے سے اجتہاد کیا ہے اگر یہ درست ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اگر یہ غلط ہے تو ام عبد کے بیٹے کی طرف سے ہے (یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی کنیت ہے)۔ چنانچہ آپ نے فتویٰ دیا کہ میری رائے میں عورت کو مہر مثل ملے گا ، نہ اس سے کم اور نہ اس سے زائد ۔

فصل

صحت قیاس کی شرائط

قیاس کے صحیح ہونے کے پانچ شرائط ہیں :

- (۱) نص (یعنی واضح حکم) کے مقابلے میں نہ ہو ۔
- (۲) نص کے احکام میں سے کسی حکم میں بھی قیاس کی وجہ سے کوئی تبدیلی واقع نہ ہو ۔
- (۳) اصل اور فرع میں علت مشترک ایسی نہ ہو جو ادراک سے بالاتر ہو ۔
- (۴) علت کا مقصود حکم شرعی ہو ، امر لغوی نہ ہو ۔

(۵) فرع ایسی نہ ہو جس میں نص (یعنی حکم واضح) پہلے ہی موجود ہو۔

نص کے مقابلے میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ حسن ابن زیاد سے پوچھا گیا: نماز میں قمقمہ لگانے والے کا کیا حکم ہے؟ اس نے جواب دیا: کہ تمہارا وضو جاتا رہا۔ سائل نے دوبارہ پوچھا: اگر کسی شخص نے ایک ہا کدامن عورت پر نماز کی حالت میں بہتان لگایا تو اس سے وضو تو نہیں جاتا۔ جب کہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا انتہائی سنگین جرم ہے۔ (اور جب اس قدر سنگین جرم سے وضو نہیں ٹوٹتا تو قمقمہ سے کیسے ٹوٹ جاتا ہے؟ حالانکہ یہ ایک ادنی جرم ہے۔

مذکورہ بالا واقعہ نص کے مقابلے کی واضح مثال ہے۔ حدیث میں صراحت سے اس اعرابی کا واقعہ مذکور ہے جس کی آنکھ میں کچھ شکایت تھی (اور جس میں نماز کی حالت میں قمقمہ سے وضو ٹوٹنے کا ارشاد نبوی بیان ہوا ہے)۔

اسی طرح جب ایک عورت کا محرم کی معیت میں فریضہ حج ادا کرنا جائز ہے اور (اس بات پر قیاس کرتے ہوئے کہ محرم کے ساتھ چونکہ نکاح حرام ہے اس لیے اجازت دی گئی ہے۔ چنانچہ عورتوں سے بھی عورت کا نکاح نہیں ہو سکتا لہذا) معتبر عورتوں کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہونا چاہیے (لیکن یہ

درست نہیں کیونکہ نص کے مقابلے میں) بہ قیاس ہے ۔
 نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے : لَا يَحِلُّ لِأَمْرَأَةٍ تَوَسُّعُ
 بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلِيَّائِمَهَا إِلَّا
 وَمَعَهَا أَبُوهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُو رَحِمٍ مَحْرُومٍ مِنْهَا ۔

کسی عورت کے لیے جو اللہ تعالیٰ اور آخرت پر
 ایمان رکھتی ہے ، یہ جائز نہیں کہ وہ دین دن رات
 سے زیادہ سفر کرے سوائے اس صورت کے کہ اس کے
 ساتھ اس کا والد ، شوھر یا والدہ کی طرف سے رشتہ داروں
 میں سے کوئی محرم ہو ۔

دوسری شرط (یعنی نص کے احکام میں سے کسی
 حکم میں تبدیلی نہ واقع ہو) کی مثل قیاس سے نیت کو
 شرط وضوء قرار دینا ہے اور امام شافعیؒ نے اسے تیمم
 پر قیاس کیا ہے۔ (اور اسے تیمم پر قیاس کرنا) آیت وضوء
 کی نص کے احکام میں تبدیلی کرنے کا باعث بن رہا ہے
 کیونکہ (نیت کو شرط وضوء قرار دینا) مطلقاً ذو مقید
 کرنا ہے (جو مطلق اور مفید کے صریح اصول کی
 خلاف ورزی ہے کہ محض قیاس سے مطلق کو مقید
 کیا جائے) ۔

اسی طرح ہم یہ تو تسلیم کر لیتے ہیں کہ
 بیت اللہ شریف کا طواف ارشاد نبویؐ کے مطابق ، نماز
 کی حیثیت رکھتا ہے ۔ لیکن مطلق طواف کو قیاس سے

متر عورت (یعنی اعضاء کا اس قدر ڈھانپنا جس قدر نماز میں ضروری ہے) اور وضوء کی شرط سے مقید کرنا (ہمارے موقف کے مطابق) درست نہیں۔ کیونکہ اس سے مطلق طواف کے منصوص (یعنی واضح) حکم میں اسے مقید کر دینے سے تبدیلی واقع ہوتی ہے۔

تیسری شرط (کہ علت مشترک ایسی نہ ہو جو ادراک سے بالاتر ہو) کی مثال یہ ہے کہ حدیث سے ثابت ہے کہ نبیذ تمر (کجھور یا چھواروں کو پانی میں بھگو کر اس کے بچوڑے ہوئے پانی) سے وضوء جائز ہے۔ لیکن اس پر قیاس کرنا کہ ہر قسم کی نبیذ (دیگر اشیاء کے بچوڑے ہوئے پانی) سے وضوء جائز ہے ہمارے موقف کے مطابق درست نہیں، (کیونکہ نبیذ کو پانی کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اس کا رنگ، مزہ اور بو تینوں بنیادی اوصاف متغیر ہو جاتے ہیں۔ کجھور یا چھواروں کی نبیذ سے وضوء چونکہ حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن اس کی علت اور سبب ماوراء ادراک ہے۔ لہذا قیاس سے دوسری نبیذوں سے وضوء جائز قرار دینا درست نہ ہوگا)۔

اسی طرح اگر نماز کی حالت میں کسی شخص کا سر زخمی ہو گیا، (اور خون نکلنے اور بہنے سے وضوء جاتا رہا)، یا (وضوء کے بعد نماز کی حالت میں نیند غالب آجانیکی وجہ سے خداخواستہ) احتلام ہو گیا۔ اس کے

لیے پہلی صورت میں وضو اور دوسری صورت میں غسل کر کے پہلی نماز کو جاری رکھنا ہماری رائے میں اس قیاس پر درست نہیں کہ جیسے حدث (یعنی ہوا کے خارج ہو جانے) کی بناء پر وضو ٹوٹ جائے تو از سر نو وضو کر کے نماز سابق کو جاری رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ حدث سے وضو ٹوٹنے میں جو علت پائی جاتی ہے وہ عام فہم سے بالاتر ہے (لہذا اصل میں موجود) اس حکم کو (فرع میں) دوسرے پر جاری کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح امام شافعیؒ کے تلامیذ نے کہا ہے کہ جب دو قلعے جو نجس ہوں آپس میں مل جائیں تو پاک ہو جاتے ہیں جب جدا ہو جائیں تب بھی پاک رہیں گے اور انہوں نے یہ مسئلہ اس ارشاد نبویؐ پر قیاس کیا ہے : (إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخُبْثُ) کہ جب دو قلعے پانی میں نجاست گرے تو پانی نجس نہیں رہتا۔ ہماری رائے میں یہ قیاس درست نہیں، کیونکہ حکم اگر اصل میں ثابت ہو بھی جائے تب بھی اس کی علت ادارک سے بالاتر ہے۔ (احناف کے نزدیک اول تو یہ حدیث ہی معتبر نہیں کیونکہ ابو داؤد نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ ویسے بھی یہ شاذ ہے ورنہ عام ہوتی تو اکثر راوی اسے روایت کرتے لہذا جس حدیث کے اپنے صحیح ہونے میں شبہ ہو اسے بنیاد بنا کر اور پھر ایک ایسی

علت پر جو ادارک سے بالاتر ہو قیاس کر کے اس کے حکم کو دوسرے مسئلے پر جاری کرنا درست نہیں)۔

چوتھی شرط (کہ عات مشترک معلوم کرنے اور قیاس سے مقصود امر شرعی ہو امر لغوی نہ ہو) کی مثال یہ ہے کہ مثلاً حضرات شوافع (امام شافعیؒ کے پیروکار) کی رائے ہے کہ شیرہ انگور پکا کر جب نصف رہ جائے تو شراب ہے۔ (ان کی دلیل یہ ہے) کہ خمر (یعنی شراب) کو خمر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ عقل پر پردہ ڈالتی ہے (اسی سے لفظ خمار ہے جس کے معنی (اوڑھنی کے ہیں) اب ہر وہ شے جو عقل پر پردہ ڈال دے اس پر قیاس کرتے ہوئے خمر (یعنی شراب) کہلائے گی (حالانکہ یہ توجیہ لغوی ہے شرعی نہیں)۔

اسی طرح حضرات شوافع کے نزدیک سارق (یعنی چور) کو سارق اس لیے کہتے ہیں کہ اس نے پوشیدہ طریق سے مال ہتھیا لیا ہے اور کفن چور بھی ان معنوں میں اس پر قیاس کرتے ہوئے سارق ہی ہے۔ (لیکن ہماری رائے میں کفن چور کو چور نہیں کہا جائے گا لہذا دونوں کی سزائیں مختلف ہوں گی) کیونکہ یہ قیاس لغوی ہے (قیاس شرعی نہیں)۔ خود حضرات شوافع بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں کفن چور کے لیے لفظ سارق وضع نہیں کیا گیا (بلکہ اس کے لیے نباش کا لفظ استعمال ہوتا ہے)۔

اس قیاس کے فاسد ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عرب لوگ سیاہ رنگ کے گھوڑے کو ادھم کہتے ہیں (کیونکہ دھمة کے معنی سیاہی کے ہیں) اور سرخ کو کمیت کہتے ہیں (کیونکہ کمیت کے معنی سرخی کے ہیں) اب اس نام کو زندگی یا حبشی کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا (حالانکہ وہ بھی سیاہ رنگ کا ہوتا ہے) اور نہ ہی سرخ کو کمیت کہا جاتا ہے حالانکہ کپڑے کا رنگ سرخ ہے) اگر لغوی طور پر ناموں میں قیاس درست کر لیا جائے تو علت مذکورہ ہائے جانے کی بناء پر یہ جائز اور درست بھی ہو سکتا ہے۔

لیکن اصولی طور پر قیاس لغوی درست نہیں کیونکہ اس سے شرعی طور پر علت و سبب باطل قرار پاتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے سرقہ کو خصوصی احکام کا سبب قرار دیا ہے۔ اب اگر ہم (اس کے محدود دائرے کو وسیع کرتے ہوئے ان صورتوں کو بھی سرقہ قرار دیں) جو دراصل سرقے سے مختلف ہیں۔ مثلاً کسی کا مال خفیہ طریق (جیسے کفن چوری) سے لینا، تو ظاہر ہوا کہ (بہمارے اس قیاس سے) اصل میں سبب سرقہ نہ رہا بلکہ کچھ اور ہو گیا (اور یہ مخصوص احکام میں تبدیلی کے مترادف ہوں)۔

اسی طرح جب ہم خمر کے حکم کو (وسیع کر کے)

خمر سے مختلف کر دیں تو ظاہر ہوا کہ اصل سبب ہی
خمر سے مختلف تھا۔ (اور یہ منصوص احکام میں تبدیلی
متصور ہوگا)۔

پانچویں شرط (کہ فرع ایسی نہ ہو کہ اس میں
پہلے سے واضح (منصوص) حکم موجود ہو) کی مثال یہ
ہے کہ حضرات شوافع کی رائے میں کفارہ یمین اور
کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے کافر غلام کو آزاد
کرنا جائز نہیں (ان کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ ایک
جنس ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی ایک ہی ہوگا۔ احناف
کا موقف یہ ہے کہ قرآن حکیم کا حکم جہاں مطلق ہے
وہاں مطلق رہنے دینا چاہیے اور جہاں مقید ہے اس پر
عمل کرنا چاہیے۔ مطلق کو محض قیاس سے مقید کرنا
درست نہیں) اسی طرح اگر کفارہ ظہار میں ظہار کرنے
والے نے مساکین کو کھانا کھلانے کے دوران مقاربت
کر لی تو حضرات شوافع کے نزدیک اسے از سر نو کفارہ
دینا ہوگا۔ انہوں نے اسے کفارہ ظہار کی دوسری صورت
روزے پر قیاس کیا ہے (جو درست نہیں کیونکہ روزے
کی صورت میں حکم مقید ہے اور کھانا کھلانے کا حکم
مطلق ہے۔ لہذا محض قیاس سے مطلق کو مقید کرنا
درست نہ ہوگا)۔

اسی طرح بعض علماء نے محصر (وہ حاجی جو روک
لیا گیا ہو) کے لیے (قربانی نہ پانے کی صورت میں) روزے

رکھ کر احرام کھول دینا جائز قرار دیا ہے اور اسے متمتع (وہ حاجی جس نے حج اور عمرہ دونوں کو اکھٹا ادا کرنے کی نیت کی ہو) پر قیاس کیا ہے (حالانکہ یہ قیاس درست نہیں کہ محصر کے لیے منصوص حکم موجود ہے۔ لہذا قیاس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔

اسی طرح رمضان کے روزوں کے قضاء پر قیاس کرتے ہوئے متمتع کے لیے یہ جائز قرار دینا کہ ایام تشریق میں روزے نہ رکھے بلکہ دس کے دس روزے بعد میں رکھ لے (بہاری رائے میں جائز نہیں) کہ اس کی قضاء اور کفارہ روزوں سے نہیں بلکہ دم (ایک جانور کی قربانی) دینے سے ادا ہوگا۔

قیاس شرعی

قیاس شرعی یہ ہے کہ جس امر میں کوئی منصوص (صریح) حکم موجود نہیں لیکن اس میں ایک ایسی مشترک علت پائی جائے جو کسی امر کے منصوص حکم میں پائی جاتی ہے تو اس علت مشترک کی بناء پر پہلی صورت میں بھی وہی حکم جاری کیا جائے۔

نیز یہ بات کشانہ ذہن میں محفوظ رہے کہ کسی معنی کا علت ہونا کتاب سے جانچا جائے گا یا سنت سے یا اجماع سے یا اجتہاد و امتیاط سے۔ (محض عقلی طور پر منطق سے یا لغت سے علت مشترک کی جستجو نہ کی جائے گی)۔

مذکورہ بالا طریق سے علة معلومہ کی مثال یہ ہے کہ کتاب اللہ میں کثرت طواف (یعنی بار بار آنے جانے) کو علت اور سبب قرار دے کر بار بار اجازت لینے کی شرط ماقط کر دی گئی (کہ اس میں مضایقہ اور دقت پائی جاتی ہے) ، وہ ارشاد ربانی یہ ہے : لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ . (النور : ۵۸)۔ ان (اوقات) کے بعد نہ تمہیں کوئی گناہ ہے اور نہ انہیں کیونکہ تم میں سے بعض بعض کے پاس پھرا ہی کرتے ہیں ۔

چنانچہ اسی کثرت طواف ہی کو علة قرار دے کر نبی اکرم ﷺ نے بلی کے پس خوردہ کھانے کو ناپاک قرار نہیں دیا اور یہ اشارہ واضح طور پر فرمایا ۔ ”الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ“ چنانچہ اس پر علماء کرام نے قیاس سے کام لیتے ہوئے ان تمام جانوروں کو جو عام طور پر گھروں میں پائے جاتے ہیں مثلاً چوہا ، سانپ وغیرہ کے پس خوردہ کو نجس قرار نہیں دیا اور اسے بلی پر قیاس کیا اور اس کی علت کثرت طواف کو ٹھہرایا ۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے : يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة : ۱۸۵)۔ اللہ تعالیٰ

دوسرے ساتھ آسانی کا ارادہ فرماتے ہیں اور تمہارے ساتھ دشواری کا ارادہ نہیں کرتے۔

اس میں شارع حقیقی نے یہ واضح فرما دیا کہ مریض اور مسافر کے لیے روزہ نہ رکھنے کی رخصت امر علة اور سبب کی بناء پر ہے کہ انہیں آسانی رہے (اور دقت پیش نہ آئے) اور وہ اپنی استطاعت کو پیش نظر رکھیں، وقت اور حالات کے مطابق یا فریضے کو فوری ادا کر لیں یا دوسرے ایام تک مؤخر کر لیں۔

اسی اصول پر امام اعظمؒ کی رائے میں مسافر نے ایام رمضان میں کسی اور واجب روزے کی ادائیگی کی نیت کی، تو وہ دوسرا واجب روزہ ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اسے شرعی طور پر رخصت حاصل ہے جو اس کے بدنی مصالح کی بناء پر دی گئی ہے کہ وہ (سفر یا مرض کی دقت میں) روزہ افطار کر لے تو اسے وہ رخصت شرعی بھی حاصل ہوگی جو اس کے مصالح دینیہ سے تعلق رکھتی ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ (اس کے ذہن پر دیگر واجب کی ادائیگی کی جو خلش مسلط ہے اس خلش سے) نجات حاصل کر کے بری الذمہ ہو سکے گا۔ چنانچہ اس مصلحة دینیة کا لحاظ مصالحة دنیویہ پر کرنا زیادہ مناسب ہے۔

(علة معلومہ کی مذکورہ بالا مثالیں کتاب سے پیش کی گئیں۔ اب) علة معلومہ کی مثال منت سے پیش

کی حاتی ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے

وضوء اس شخص پر واجب نہیں جو قیام ، قعود ، رکوع یا سجدے کی حالت میں سو جائے۔ وضوء تو اس شخص پر واجب ہے جو اپنے پہلو پر (دراز ہو کر) سوئے۔ کیونکہ جب وہ دراز ہو کر سوئے گا تو اس کے اعضاء ڈھیلے ہو جائیں گے (اور وضوء جاتے رہنے کا احتمال پایا جائے گا)۔

گویا کہ نبی اکرم ﷺ نے اعضاء کے ڈھیلے ہونے کو تجدید وضوء کی علت اور سبب قرار دیا۔ لہذا اس علة کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس شخص کے متعلق بھی وضوء کے جاتے رہنے کا حکم دیا جائے گا جز کسی چیز کا سہارا لیے کر سو جائے، یا اس سے ٹیک لگا کر اس طرح سو جائے کہ اگر اس چیز کو ہٹا لیا جائے تو وہ گر جائے۔

اسی طرح اسی علة کو ملحوظ رکھتے ہوئے اگر کوئی شخص بے ہوش ہو جائے یا نشے کی حالت میں ہو تو بھی مذکورہ بالا حکم دیا جائے گا۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے مستحاضہ عورت کو یہ حکم دیا :

تَوَضَّئِ وَصَلِّ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْخَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمٌ عِرْقِي النَّجَسُ۔

وضوء کر لیا کر اور نماز پڑھ لیا کر خواہ چٹائی پر خون

کے قطرے ہی کرتے ہی رہیں کیونکہ یہ بہنے والا خون
رگ کا ہے ۔

چنانچہ مصنف^۲ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے
سیلان خون کو علة قرار دیا ہے ۔ اسی علة کی بناء
پر اس حکم کا فصد اور حیجامت میں بھی اجراء کیا
جائے گا (چنانچہ فصد و حیجامت، پچھنے لگوانے) میں بھی
یہی علة پائی جاتی ہے لہذا اس سے وضوہ جاتا رہے گا ۔

علت معلومہ کی مثال اجماع سے حسب ذیل ہے ۔

احناف کے موقف کے مطابق صغیر - نبی علة اور
سبب ہے ، باپ کے اس حق ولایت کا جو اسے اپنی کمسن
اولاد پر حاصل ہوتا ہے ۔ لہذا صغیر کے حق میں اس
علة کے پائے جانے پر (باپ کی ولایت کا یہ) حکم ثابت
ہوگا ۔ اور صغیر لڑکے میں عقل کی پختگی کا پیدا ہونا (یعنی
بالغ اور عاقل ہونا) باپ کے اس حق ولایت کے سبب
کو زائل کر دیتا ہے ۔ لہذا یہی حکم صغیرہ لڑکی کے
ضمن میں اسی علت کو ملحوظ رکھتے ہوئے جاری ہوگا
(کہ جب تک صغیرہ نابالغ ہے باپ کی ولایت اس پر
ثابت ہوگی اور جب وہ عاقلہ و بالغہ ہوگئی تو باپ کا
حق ولایت ساقط ہو جائے د) ۔ مستحاضہ کے حق میں
خون کا جاری ہو جانا علت اور سبب ہے طہارت (یعنی
وضوہ) کے جاتے رہنے کا ۔ لہذا اس علة کی بناء پر
یہی حکم دوسری مشابہ صورتوں میں بھی جاری ہوگا ۔

کتاب و سنۃ و اجماع سے علت معلومہ کے مذکورہ بالا بیان کے بعد مناسب ہوگا کہ قیاس کی اقسام (اس کے نافذ ہونے کے اعتبار سے) بیان کی جائیں۔

قیاس کی دو قسمیں ہیں :

پہلی قسم وہ ہے جس میں حکم مستنبط (یعنی جس حکم کو کسی اصل پر قیاس کیا گیا ہے) اصل میں ثابت حکم کی ایک نوع (قسم) ہو۔

اور دوسری قسم وہ ہے کہ (وہ اس کی نوع سے نہیں بلکہ) اس کی جنس سے ہو۔

اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ لڑکے کے ضمن میں کمسنی ولایت نکاح کا سبب ہے۔ (ولی کو اپنے کمسن لڑکے کے نکاح کا حق حاصل ہے) لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے ولی کو صغیرہ لڑکی کے نکاح کرنے کا حق بھی حاصل ہوگا۔ کیونکہ لڑکی میں بھی وہی علت و سبب موجود ہے (کہ وہ ابھی کمسن ہے، نفع و نقصان کی تمیز نہیں رکھتی) چنانچہ ٹیٹہ، صغیرہ لڑکی کے ضمن میں بھی حکم ثابت ہوگا۔ (ٹیٹہ شوہر دیدہ لڑکی کو کہتے ہیں)۔

اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں کثرت طواف (یعنی گھر میں بار بار آنا جانا) علت اور سبب ہے کہ بلی کے پس خوردہ میں نجاست نہیں۔ لہذا یہی حکم گھر

میں رہنے والے دوسرے جانوروں میں بھی ثابت ہوگا ،
(جیسے کہ مائپ اور چوہا وغیرہ) کیونکہ وہی علت
ہائی جاتی ہے ۔

لڑکے کے بالغ ہونے اور اس کی عقل میں پختگی آنے
سے ولی کا ولایت نکاح کا حق زائل ہو جاتا ہے ، اسی
طرح (ہمارے موقف کے مطابق لڑکے پر قیاس کرتے
ہوئے) لڑکی پر ولی کا ولایت نکاح کا حق بھی زائل
ہو جائے گا ، کیونکہ اس میں بھی یہی علت و سبب
موجود ہے (کہ وہ عاقلہ اور بالغہ ہو چکی ہے) ۔

اتحاد فی الجنس (قیاس کی دوسری قسم) کی مثال
یہ ہے کہ غلاموں کو چونکہ بار بار گھر میں آنا جانا
ہوتا ہے ، لہذا انہیں ہر بار اجازت لینے کا مکلف نہیں
ٹھہرایا گیا ۔ لہذا اسی علت کے پیش نظر بلی وغیرہ کے
پس خوردہ کو نجس قرار نہ دیا جائے ، کیونکہ اس میں
بھی اسی جنس کا حرج پایا جاتا ہے جو بار بار اجازت
لینے کی صورت میں پایا جاتا ہے ۔ یہ حرج اسی جنس
سے ہے ، نوع سے نہیں ۔

اسی طرح صغر منی علت اور سبب ہے اس امر کا
کہ والد کو کمن لڑکے کے مال میں ولایت تصرف کا
حق حاصل ہوتا ہے (جب باپ کو یہ حق اس کے مال
میں حاصل ہے تو) اس کے نفس پر بھی حاصل ہوگا ۔
کیونکہ اس میں بھی وہی (صغر منی کی) علت موجود

ہے۔ نیز لڑکی کے عاقلہ بالغہ ہونے پر باپ کا اس کے مال میں حق تصرف زائل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس کے نفس پر (نکاح کرنے کا) حق ولایت بھی زائل ہو جائے گا۔ کیونکہ وہی علت موجود ہے (کہ وہ عاقلہ بالغہ ہو گئی ہے اور نفع و نقصان کی تمیز مال اور نفس دونوں میں کر سکتی ہے)۔

ایک بات ذہن میں محفوظ رہے کہ قیاس کی اس قسم میں تجنیس علة (یعنی علة اور سبب ایک ہی جنس سے ہوں) کا ہونا لازمی ہے۔ مثلاً ہمارا موقف یہ ہے کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو حق ولایت اس لیے حاصل ہوتا ہے کہ وہ از خود اس میں تصرف کرنے سے عاجز ہے۔ لہذا شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا، تاکہ متعلقہ مالی امور میں اس کی مصلحتیں معطل نہ ہوں۔ اسی طرح کمسن لڑکی اپنے نفس میں تصرف کرنے (یعنی نکاح کرنے) سے بھی عاجز ہوتی ہے۔ لہذا باپ کی ولایت ثابت ہوگی۔ اس قسم کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔

قیاس کی مذکورہ پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ (اگر اصل اور فرع میں کہی تفاوت اور فرق پایا جائے تو) اس فرق سے قیاس باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب اصل اپنی محلات کے مشترک ہونے کے سبب سے فرع سے متحد ہے تو یہی اتحاد ان کے حکم میں پایا جائے گا۔ اگرچہ کسی ضروری علت میں وہ باہمی مختلف ہی کیوں نہ ہو۔

دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر ان میں باہمی
تجنہس علت (یعنی علت کے باہمی طور پر ایک ہی جنس سے
ہونے) میں خاص فرق نہ پایا گیا تو یہ قیاس فاسد ہوگا۔
اس کی وضاحت حسب ذیل مثال سے ہوگی۔ کہ صغر
سنی کی بناء پر صغیر کے مال میں ولی کا حق تصرف
اس کے صغیر کے نفس پر حق ولایت سے زیادہ مؤثر طور
پر ثابت ہوگا (کیونکہ امور مالیہ کی دیکھ بھال تمدن
اور روزمرہ زندگی کی ضروریات سے ہے جب کہ نکاح
کی یہ صورت نہیں)۔

قیاس کی تیسری قسم ظاہر ہے کہ اس میں رائے
اور اجتہاد سے استنباط کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت
ممکن ہے کہ :

- (۱) حکم کا مناسب وصف موجود ہو۔
- (۲) یہ وصف اس حالت میں ہو کہ اس سے حکم
کا ثابت ہونا واجب آئے۔
- (۳) ظاہری طور پر اس میں غور و خوض کا تقاضا
پایا جائے۔
- (۴) اجماع کے موقع پر حکم اسی وصف سے مشاہد
پایا جاتا ہو۔
- (۵) اب حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا۔

(۶) یہ مناسبت وصف اور حکم میں پائی جائے گی ، کیونکہ علت مشترک پائی جاتی ہے ۔

(۷) شہادت شرع کی مناسبت نہ ہوگی ، کیونکہ وہاں اس کے علت ہونے کی صراحت موجود نہیں ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے کسی شخص کو دیکھا کہ اس نے کسی فقیر کو درہم دیا تو ہمارا غالب یہی ہوگا (اور یہی ہونا چاہیے کہ اس نے ریا کاری کے لیے نہیں بلکہ) فقیر کی ضرورت کو پورا کرنے اور ثواب حاصل کرنے کے لیے دیا ہے ۔

مذکورہ بالا مثال سے واضح ہو گیا کہ جب ہم کوئی وصف کسی حکم کے مناسب پائیں اور اجماع کے موقع پر حکم اس وصف کے مشابہ ہو تو یہ ظن اس وصف کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے غالب ہو جائے گا، اور شریعت میں غالب گمان پر عمل واجب ہوتا ہے جب کہ کوئی اور دلیل شرعی موجود نہ ہو ۔ مثلاً مسافر جب اس کا غالب گمان یہ ہو کہ پانی نزدیک ہی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہ ہوگا (اسے پانی کی تلاش میں امکانی کوشش سے کام لینا چاہیے ۔ پانی مل جائے تو وضو کر لے یا پانی نہ ملنے یا دور ہونے کا ظن غالب ہو جائے تو اب تیمم جائز ہوگا) ۔

اسی اصول پر تحری کے مسائل ہیں ۔

اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ اصل اور فرع کے وصف میں مناسب فرق پائے جانے پر باطل ہو جاتا ہے کیونکہ فرق پائے جانے کی صورت میں وصف مناسب اپنی دیگر مختلف صورت حکم میں پایا جائے گا۔ لہذا حکم کے اس طرف منسوب ہونے کا گمان باقی نہ رہے گا۔ لہذا حکم ہی سرے سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ حکم کی بناء تو غالب ظن پر تھی اور وہ اس واضح فرق کی وجہ سے باطل ہو گیا۔ چنانچہ اس اصول پر قیاس کی نوع اول پر عمل ایسا ہی ہے جیسا کہ گواہوں کا تزکیہ اور ان کا عادل ہونا ثابت کرنے کے بعد ان کی شہادۃ پر کسی حکم کو ثابت کیا جائے۔ اور نوع دوم پر عمل کی صورت یہ ہے جیسا کہ گواہوں کے تزکیہ سے پہلے ان کے عادل ہونے کے اظہار پر ان کی گواہی پر حکم جاری کرے۔ اور قیاس کی تیسری قسم پر عمل ایسا ہے کہ کسی گواہ کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہو سکا، لیکن اس کی گواہی پر حکم جاری کرے۔

فصل : قیاس پر آٹھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں :

- (۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلة (۳) قلب
- (۴) عکس (۵) فساد الوضع (۶) فرق (۷) نقض
- (۸) معارضة۔

ممانعت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ وصف کا (منع) انکار کیا جائے، دوسرے یہ ہے کہ حکم کا انکار کیا جائے۔

مثلاً بعض علماء کا قول ہے کہ صدقہ فطر یوم الفطر کی بناء پر واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص عید کی رات کو (یعنی صبح عید ہے) فوت ہو گیا تو صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا (کیونکہ یوم الفطر میں رات اور پھر عید کا دن دونوں شامل ہیں)۔

ہمارا موقف یہ ہے کہ صدقہ فطر کی مذکورہ توجیہ ہمیں تسلیم نہیں۔ کہ صدقہ فطر یوم الفطر کی بناء پر واجب ہوتا ہے۔ بلکہ صدقہ فطر تو صاحب خانہ پر (جو صاحب نصاب بھی ہو) پر اس فرد کا واجب ہوتا ہے جس کی کفالت اس کے ذمے ہے، اور جس پر اسے حق ولایت حاصل ہے گویا کہ یہ مذکور افراد صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب بنتے ہیں۔ (اعتراض یہ ہے کہ جس نے صدقہ کے وجوب کو یوم الفطر پر قیاس کیا ہم اس پر ممانعت کا اعتراض کرتے ہیں کہ یوم الفطر میں اس کے واجب ہونے کا وصف ہی موجود نہیں)۔

اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ زکاۃ کی وہ مقدار جو کسی کے ذمے (اس کے نصاب پر سال گزرنے

کے بعد) واجب ہو ، اس کے نصاب کے ضائع ہونے سے ساقط نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم اس موقف کو تسلیم نہیں کرتے (منع وصف کے اصول پر) کہ زکوٰۃ کی مقدار کسی کے ذمہ قرض کی طرح واجب ہوتی ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کا تو ادا کرنا واجب ہے (لہذا قرض اور زکوٰۃ میں یہ وصف مشترک نہیں)۔

نیز اگر کوئی یہ کہے زکوٰۃ کی مقدار اس کے ذمہ واجب الاداء ہے تو نصاب کے ضائع ہونے سے ساقط نہ ہوگی جیسا کہ قرض (مال کے ہلاک ہونے سے) ساقط نہیں ہوتا بشرطیکہ اس کا مطالبہ کیا گیا ہو۔ ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ ہمیں (منع حکم کے اصول کے پیش نظر) یہ تسلیم نہیں کہ زکوٰۃ کا بصورتہ قرض ادا کرنا واجب ہے بلکہ اس کا تو روکن حرام ہے ، جب تک کہ اسے ادا کر کے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہو جائے اور یہ صورت منع حکم کی مثال ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ مسح ، وضو کے صحن میں ، رکن کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا غسل اعضاء کی طرح مسح کو بھی تین بار کرنا مسنون ہونا چاہیے۔ جواباً ہمارا موقف یہ ہے کہ ہمیں یہ امر تسلیم نہیں کہ غسل اعضاء (یعنی باقی اعضاء وضو کا دھونا) تین بار مسنون ہے بلکہ یہ تو مقدار فرض پر ایک اضافہ ہے۔ جیسا

کہ کوئی نماز پڑھنے والا فرض قیام اور فرض قراءۃ کے علاوہ مزید قیام و قراءۃ میں اضافہ کرے (زیادہ دیر قیام کرے یا زیادہ قراءۃ کرے)۔ البتہ دھونے میں اضافے کا اعتبار تبھی متصور ہو سکتا ہے جب کہ بار بار دہریا جائے تا کہ اچھی طرح دھل جائے۔ اسی طرح مسح کے ضمن میں بھی ہمارا موقف یہ ہے کہ درازی عمل مسنون ہے کہ اچھی طرح مسح کیا جائے۔

اسی طرح کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام کی فروخت میں، نقد لین دین کی طرح قبضہ کرنا شرط ہے۔ ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہمیں یہ امر تسلیم نہیں کہ نقد لین دین میں فروخت کے وقت قبضہ کرنا شرط ہے بلکہ ان کی تعیین کرنا شرط ہے (کہ عقد صرف لین دین شمار ہو) تا کہ بیع نسیہ یا ادھار کی فروخت ادھار سے قرار نہ پائے۔ دراصل نقد لین دین کا تعین صرف قبضے ہی سے ہوتا ہے۔

دوسرا اعتراض قول بموجب العلة یہ ہے کہ وصف کے ہونے کو علة تسلیم کر لیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ معلول اس سے مختلف ہے جس کا دعویٰ معلل لے کیا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ کہنی، وضو کے ضمن میں ایک حد ہے۔ لہذا اس کا دھونا واجب نہیں کیونکہ حد اپنی انتہاء میں داخل نہیں ہوتی۔ (جیسا کہ اذہوا الصیامَ إلى اللیل میں، یعنی روزہ رات تک

رکھو۔ اب رات روزے میں شامل نہیں)۔ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کہنی کا ذکر دراصل حد ساقط کے طور پر ہوا ہے (یعنی پورا بازو دھونا واجب نہیں بلکہ کہنی سے آگے دھونے کی حد ساقط ہوگی) لہذا اس کے دھونے کا حکم ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ حد اپنے محدود میں داخل نہیں ہوتی۔

اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے۔ لہذا قضاء کے روزے کی طرح بغیر تعین کے جائز نہ ہوگا۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ فرض روزہ بغیر تعین کے جائز نہیں، لیکن شریعت نے یہاں خود ہی تعین کر دی ہے (رمضان کا مہینہ آگیا جس کا تعین خود شریعت نے کیا ہے)۔

اگر مزید سوال کیا جائے کہ یہ تعین بندے کی طرف سے ہونی چاہیے، جیسا کہ قضاء روزے میں ہوتی ہے، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ صوم قضاء تعین کے بغیر جائز نہ ہوگا لیکن چونکہ قضاء روزے کے لیے شرع کی طرف سے تعین ثابت نہیں ہے، لہذا بندے کی طرف سے تعین ضروری ہوگی (کہ وہ کون سا اور کس قسم کا روزہ رکھ رہا ہے)۔ ماہ رمضان میں (رمضان شریف کے روزوں کے لیے) شریعت کی طرف سے تعین موجود ہے (حضور ﷺ کا ارشاد ہے: اذا اسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان یعنی جب ماہ شعبان گزر جائے تو سوائے

رمضان کے اور کسی قسم کا روزہ نہ ہوگا) اس لیے بندے کی تعیین ضروری نہ ہوگی ۔

قلب کی دو قسمیں ہیں : پہلی یہ کہ جس چیز کو معلل نے حکم کی علت ظاہر کیا ہے اس علت کو حکم کا معلول ثابت کیا جائے ، امور شرعیہ میں اس کی مثال حضرات شافعیہ کا یہ قول ہے کہ (کھانے پینے کی اشیاء کی) کثیر مقدار میں (ناپ تول کے لحاظ سے) رباہ کا جو حکم نافذ ہوتا ہے وہ قلیل مقدار میں بھی جاری ہوگا ، جیسا کہ نقد لین دین میں ہوتا ہے ۔ (آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین) لہذا کھانے کی مٹھی بھر چیز کی دو مٹھیوں کے عوض فروخت کرنا حرام ہوگا ۔

علماء احناف اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں اصل مسئلہ یوں ہے : چونکہ قلیل مقدار میں رباہ کا حکم جاری ہوتا ہے ، لہذا کثیر مقدار میں بھی نافذ ہوگا) ۔ (ملاحظہ کیجیے کہ مستدل کے حکم کو علت اور علت کو حکم بنا دیا گیا) ۔ اسی اصول کی بناء پر حرم میں پناہ لینے والے کا مسئلہ ہے (کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ گزین ہو جائے تو اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا ۔ بلکہ اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ حدود حرم سے نکل جائے تاکہ اس سے قصاص لیا جا سکے ۔ لیکن اگر کوئی

شخص کسی کا کوئی عضو وغیرہ توڑ کر حرم میں داخل ہو جائے تو اس سے حدود حرم میں بھی بدلہ لیا جا سکتا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدود حرم میں اعضاء کا بدلہ لیا جا سکتا ہے تو قصاص بھی حدود حرم میں روا ہوگا۔ وہ قتل نفس کو قتل اطراف پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تلف نفس کی حرمت علت ہے تلف اطراف کی حرمت کے لیے۔ یہ حرم میں شکار کرنے کی طرح ہے (یعنی حرم میں کسی جانور کے اعضاء کو مارنا بھی اسی طرح ہی ممنوع ہے جس طرح پورے جانور کا شکار کر کے مارنا)۔ علماء احناف کا کہنا ہے: اس مسئلے کی اصل صورت یوں ہے۔ کہ حرمت تلف اطراف علت ہے اور حرمت تلف نفس حکم ہے جس طرح کہ شکار کرنا۔ (لہذا اعضاء و اطراف پر نفس کا قیاس درست نہ ہوگا۔ اور نص میں وارد ”مَنْ دَخَلَ كَانَ آثِمًا“ کا مصداق نفس ہوگا اعضاء نہ ہوں گے، بلکہ اعضاء مالیاتی احکام کے تحت داخل ہوں گے)۔ پس جب شوافع کی مقرر کردہ علت کو حکم کا معلول بنا دیا گیا تو اب یہ معلول حکم کی علت نہ بن سکے گا کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک ہی شے علت بھی ہو اور معلول بھی۔

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل نے جس چیز کو اپنے دعوے کی علت قرار دیا ہے سائل اس

علت کو اس کے دعوے کی ضد کے لیے علت ثابت کر دے تو پہلے وہ دلیل مدعی کے حق میں مؤید تھی اب سائل کی مؤید ہو گئی۔ اس کی مثال حضرات شافعیہ کا یہ قول ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے۔ تو روزہ قضاء کی طرح اس کے لیے بھی تعین نیت ضروری ہوگی۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ چونکہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور دن بھی متعین ہے، لہذا تعین نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ جیسے کہ قضاء روزے میں (روزہ قضاء پہلے تو غیر متعین ہوتا ہے۔ مگر جب اس کے لیے دن کا تعین کر کے شروع کر لیا جائے تو متعین ہو جائے گا)۔

عکس سے مراد یہ ہے کہ سائل معلل کی دلیل سے ایسی چیز ثابت کر دے جو اس کے دعویٰ کی ضد اور عکس ہو (اور معلل کو اصل اور فرع میں تضاد کے تسلیم کرنے پر مجبور ہونا پڑے)، مثلاً حضرات شافعیہ کا قول ہے کہ جس طرح عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں پر زکاة واجب نہیں اسی طرح عام استعمال کے زیورات پر بھی زکاة لازم نہ ہوگی۔

احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر زیورات اور استعمال کے کپڑوں کی حیثیت یکساں ہوتی تو استعمال کے زیورات پر زکاة واجب نہ ہوتی، مگر معاملہ اس کے برعکس ہے (کیونکہ مرد کے لیے تو

زیورات کا استعمال ہی ممنوع ہے۔ لہذا زیورات کو
ثیاب ہذلہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اصل اور
فرع میں تضاد رونما ہو گیا۔

فساد الوضع سے یہ مراد ہے کہ علت کو ایسا
وصف ثابت کر دیا جائے جو حکم کے مناسب حال ہی
نہ ہو۔ حضرات شافعیہ کے قول کے مطابق اس کی مثال
یہ ہے کہ اگر زوجین میں سے ایک مشرف باسلام
ہو جائے (اور دوسری کفر پر قائم رہے) تو یہ اختلاف
دین امور نکاح میں بڑی مؤثر ہوگا اور اس سے نکاح فاسد
قرار پائے گا، جیسے کہ زوجین میں ایک (نعوذ باللہ)
ارتداد اختیار کر لے (تو نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ ایسے
ہی زوجین میں سے ایک کے اسلام لانے سے نکاح باقی
نہ رہے گا)۔ مذکورہ مسئلے میں حضرات شافعیہ نے اسلام
کو زوال ملک (نکاح) کی علت قرار دیا ہے۔

احناف کی رائے میں یہ مسلک درست نہیں کیونکہ
اسلام تو حقوق (اور ملک) کا محافظ ہوتا ہے (نہ کہ
حقوق کو تلف کرنے والا) لہذا زوال ملک کے لیے
اسلام کو علت قرار دینا مناسب نہیں۔ اسی اصول کی
بناء پر شوافع اور احناف کے درمیان اس مسئلے میں بھی
اختلاف ہے کہ اگر ایک شخص آزاد عورت سے نکاح
کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو کیا وہ لونڈی سے
نکاح کر سکتا ہے؟

حصرات شافعیہ کی رائے میں مرد چونکہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتا ہے تو اسے لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ اگر آزاد عورت اس کے نکاح میں ہو۔

احناف کا کہنا ہے کہ مرد کا حر اور قادر ہونا ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ قادر علی النکاح ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کرے یا لونڈی سے۔ اس وصف کے ہوتے ہوئے عدم جواز ثابت نہیں ہو سکتا۔ (اور تم ایک طرف تو مرد کو صاحب قدرت کہتے ہو اور دوسری طرف اسی قدرۃ کو نکاح امة کے لیے عدم جواز کی بناء قرار دیتے ہو۔ جو چیز ایک کے نکاح پر قادر کرتی ہے وہ دوسرے سے عاجز کیونکر کرے گی۔ کیونکہ قدرت اور عجز میں تو تضاد ہے)۔

نقض سے مراد یہ ہے کہ معترض خصم کی دلیل کو باطل کر دے کہ بعض مواضع میں علت پائی جاتی ہے مگر حکم موجود نہیں۔ اس کی مثال حضرات شافعیہ کا یہ قول ہے کہ وضوء چونکہ تیمم کی طرح طہارت ہے اس لیے نیت اس میں بھی شرط ہوگی (جس طرح تیمم میں ہوتی ہے)۔

احناف کہتے ہیں کہ کپڑے یا برتن کا دھونا ہی ان کی طہارت ہوتا ہے۔ مگر آپ کا مفروضہ اس صورت میں باطل ہو جاتا ہے تو آپ کو نقض کا قائل

ہونا پڑے گا (یعنی غسل ثوب اور برتن میں علت
یعنی طہارت موجود نہیں تو معلوم ہوا کہ ہر طہارت
کے لیے نیت ضروری نہیں)۔

معارضہ سے یہ مراد ہے کہ سائل معال کے مقابلے
میں ایسی دلیل پیش کرے جس سے معال کے دعوے
کے خلاف حکم ثابت ہوتا ہو۔

اس کی مثال حضرات شافعیہ کا یہ قول ہے کہ
مسح رأس وضوء میں چونکہ غسل اعضاء میں رکن کی
حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا اس میں بھی تثلیث مسنون
ہوگی۔ (یعنی وضوء میں باروڑوں، منہ اور پاؤں کا دھونا
رکن ہے اور انہیں تین بار دھونا مسنون ہے۔ اسی
طرح دوسرے رکن یعنی مسح رأس میں بھی تثلیث
مسنون ہوگی)۔

احناف کہتے ہیں کہ واقعی مسح رکن ہے، مگر
تثلیث مسنون نہیں۔ مگر دوسرے مواضع میں کہ جہاں
مسح رکن ہے تثلیث مسنون نہیں ہے جیسے ہوزے
کا مسح اور تیمم۔

فصل

(اللہ تعالیٰ کے ارشادات، فرمودات اور احکامات
کی نوعیت حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے۔ ان کا
فرض واجب، مستحب، مباح، جائز یا مکروہ ہونا

مختلف حالات اور شرائط پر منحصر ہے۔ نیچے دی گئی مثالوں میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

حکم - اپنے مسبب سے متعلق، علت سے ثابت اور شرط کے ہائے جانے پر جاری ہوتا ہے۔

سبب سے مراد وہ ذریعہ ہے جو کسی شے تک پہنچنے کے لیے بمنزلہ راستے کے ہو، جیسا کہ سڑک جو منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے ایک مسبب اور ذریعہ ہے کہ اس پر چل کر منزل مقصود تک پہنچا جاتا ہے۔

اسی طرح رمی ایک ذریعہ اور مسبب ہے جس سے ڈولوں کے ”واسطے“ سے پانی تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔

پس اسی اصول کے مطابق ہر وہ امر جو کسی ”واسطے“ سے حکم کے لیے ”ذریعہ“ ہو، شرعی طور پر اس کے مسبب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس ”واسطے“ کو علت کہا جاتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اصطبل کے دروازے یا قفس کی کھڑکی یا غلام کی زنجیر کو کھول دیا جائے۔ اب ان کا کھولنا ان کے تلف اور ضائع ہونے کا مسبب ہے۔ لیکن مذکورہ صورتوں میں تلف (صرف کھولنے سے نہیں بلکہ اس) کا واسطہ جانور، پرندہ اور غلام ہے۔ (کہ دروازہ، کھڑکی یا زنجیر کھلنے کے باوجود

اگر نہ بھاگیں تو نقصان نہ ہوگا۔ لیکن بھاگنے کی صورت میں یہ نقصان کا واسطہ ہیں۔

اور سبب جب علت کے ساتھ جمع ہو جائے تو حکم بجائے سبب کے علت کی طرف منسوب ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر حکم کو علت کی طرف منسوب کرنے میں کوئی دشواری ہو تو اس وقت حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء کی رائے میں اگر کسی شخص نے کسی بچے کے ہاتھ میں چھری دے دی اور بچے نے چھری سے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا، تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن اگر چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور اسے زخمی کر ڈالا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے بچے کو کسی سواری پر سوار کر دیا، اب بچے نے سواری کو خوب دوڑایا اور سواری دائیں بائیں اپنی جولانیاں دکھانے لگی اور بچہ اس سے گر گیا اور مر گیا، تو سوار کرے والا شخص ضامن نہ ہوگا (کیونکہ اس میں بچے کے فعل کا بھی دخل ہے)۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کسی کے مال کے بارے میں معلومات فراہم کیں اور اس نے وہ مال چرائیا یا کسی شخص کی نشاندہی کی اور اس نے اسے قتل کر ڈالا یا کسی قافلے کا ہتہ دیا، اس نے راہزنی کی اور قافلے کو لوٹ لیا، تو

بتانے والے پر ضامن واجب نہ ہوگا (البتہ اسے سخت ترین سزا دی جائے گی۔ لیکن تاوان واجب نہ ہوگا)۔

اور یہ صورت اس سے مختلف ہے کہ اگر کوئی شخص جس کے پاس کسی کا مال بطور امانت ہے، وہ چور کو مال امانت کے متعلق بتائے اور چور اسے چرالے، یا کوئی محرم کسی دوسرے احرام باندھنے والے کو احاطہ حرم میں شکار کا پتا دے اور وہ شکار کرے کیونکہ اس صورت میں امین پر تاوان واجب ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے فریضے کی بجا آوری نہ کی جو اس پر عائد ہوتا تھا کہ وہ مال کی حفاظت کرے۔ یہاں صرف دلالت (بتانا) نہیں (بلکہ اسے اکسانا بھی پایا جاتا ہے)۔ اسی طرح محرم پر بھی ضامن واجب ہوگا۔ کیونکہ احرام کی حالت میں اس کے لیے ایسی رہنمائی کرنا ویسے ہی ممنوع ہے، جیسا کہ خوشبو کا استعمال یا ملا ہوا لباس پہننا (حالات احرام میں جائز نہیں ہوتا)، لہذا وہ صرف بتانے کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک فعل ممنوع کے ارتکاب کی بناء پر ضامن ہوگا۔ (اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر صرف محرم کا شکار کا پتا دینا ہی جرم ہے تو صرف بتانے پر ہی اسے ضامن ہونا چاہیے خواہ دوسرا شخص حرم کے احاطے میں شکار کرے یا نہ کرے تو اس کا جواب یہ ہے) کہ جرم اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ وہ شکار کرے اور اس سے پہلے حکم

ثابت نہیں ہوگا ، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس غلطی کا اثر رفع ہو جائے جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی کو زخمی کر دے اور اس کا زخم اچھا ہو جائے اگر دوبارہ زخمی ہو کر مر جائے تو پہلے شخص پر ضمان واجب نہ ہوگا) ۔

کبھی سبب علت کے معنوں میں لیا جاتا ہے ۔ لہذا حکم کی طرف منسوب ہوتا ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس میں علت سبب سے ثابت ہوتی ہو تو سبب ہی علت کے قائم مقام ہوتا ہے ، کیونکہ جب علت کا وجود سبب کی بناء پر ہوگا تو سبب کو علت کی علت کے طور پر شمار کیا جائے گا اور اسی طرف حکم بھی منسوب ہوگا ۔

چنانچہ ہماری رائے میں اگر کسی شخص نے کسی جانور کو اکسایا اور اس نے کسی چیز کو ضائع کر دیا تو اکسانے والا ضامن ہوگا ۔ اسی طرح اگر گواہ کی جھوٹی گواہی سے کسی کا مال ضائع ہو جائے اور بعد میں گواہ کے رجوع کرنے سے گواہی کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا تو وہ ضامن قرار پائے گا ، کیونکہ جانور کا چلنا اس کے اکسانے کی طرف منسوب ہوگا ۔ نیز قاضی کے فیصلے کی بناء گواہی پر ہے کیونکہ قاضی (اپنے خیال کے مطابق) عادل گواہ کے بیان کے بعد فیصلہ دینے سے باز نہیں رہ سکتا ۔ لہذا وہ بھی اس ضمن

میں مجبور متصور ہوگا ، جیسا کہ جانور کسی کے اکسانے سے مال کو تلف کر دے (کہ اس میں اصل مجرم اکسانے والا ہے) .

کبھی سبب علت کے قائم مقام بھی متصور ہوتا ہے ، یہ اس صورت میں جب کہ حقیقت علت پر اطلاع مشکل ہو . (ایسا کرنے میں حکمت یہ ہے) کہ مکلف کے معاملے میں فیصلہ کرنے میں آسانی رہے . لہذا علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار اور انحصار سبب پر ہوگا .

احکام شرعیہ میں اس کی مثال (وضوء کی حالت میں) نیند کا پورے طور پر آنا ہے ، کیونکہ جب اسے حدث کے قائم مقام قرار دیا گیا تو حقیقت حدث کا اعتبار ساقط ہو گیا . اور نقض وضوء کا مدار پوری نیند کو ٹھیرایا گیا (کیونکہ نیند کی حالت میں جوڑوں کے ڈھیلا ہونے سے اکثر حدث واقع ہو جاتا ہے اور حدث نقض وضوء کی علۃ ہے . لیکن اس کے پائے جانے کی اطلاع کا شعور نہیں ہوتا . لہذا اسے حدث متصور کیا جائے گا اور وضوء لازم آئے گا) .

اسی طرح خلوة صحیحہ کو جب مقاربت کا قائم مقام مان لیا گیا تو حقیقی مقاربت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا ، (کیونکہ اس پر اطلاع پانا مشکل ہے) لہذا حکم کا مدار اور انحصار خلوت صحیحہ پر ہوگا .

پورا سہر لازم آئے گا اور عدت واجب ہوگی ۔

اسی طرح جب سفر کو رخصت کے لحاظ سے مشقت کے قائم مقام متصور کر لیا گیا تو حقیقت مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار و احصار محض سفر پر ہوگا ، حتی کہ سلطان اگر اپنی مملکت میں دورہ کرے اور سفر کی مقدار کا ارادہ رکھے تو اسے رخصت ہوگی کہ وہ روزہ نہ رکھے اور نماز قصر کرے ۔

کبھی غیر سبب کو مجازی تصور کیا جاتا ہے ۔ جیسا کہ قسم کھانا کفارے کے لیے ایک سبب ہے ، حالانکہ قسم حقیقت میں سبب نہیں ۔ کیونکہ سبب وجود سبب کی نفی نہیں کرتا ۔ لیکن قسم کفارے کے واجب ہونے کی نفی کرتی ہے کیونکہ کفارہ تو قسم توڑنے کی صورت میں واجب ہوتا ہے اور اسی پر ہی قسم ختم ہو جاتی ہے ۔

قسم کے مذکورہ بالا مسئلے کی طرح کسی حکم کو شرط سے متعلق کرنا مثلاً طلاق یا عتاق ، سبب مجازی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ اگرچہ حکم کو متعلق کرنا دراصل سبب نہیں ہوتا ، کیونکہ حکم تو اس وقت ثابت ہوتا ہے جب شرط پوری ہو جائے اور تعلیق شرط کے پائے جانے پر ختم ہو جاتی ہے ۔ لہذا یہ سبب قرار نہیں ہاتی ۔ کیونکہ تعلیق یا شرط اور حکم

ایک دوسرے کے منافی ہیں ، (مثلاً اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا : اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ۔ اب یہ کہنا طلاق کا سبب نہیں بلکہ گھر میں داخل ہونا طلاق کا سبب ہے اور داخل ہونے پر شرط ختم ہو جاتی ہے ، لہذا یہ حقیقی سبب نہیں بلکہ اسے سبب مجازی کہیں گے)

فصل

احکام شرعیہ اپنے اسباب سے متعلق ہوتے ہیں اور یہ امر ثابت ہے کیونکہ احکام کا حقیقی طور پر واجب ہونا ہمارے علم میں نہیں ہوتا ۔ لہذا کرئی ایسا نشان اور ایسی علامت ہونی چاہیے جس سے بندہ مکلف کو معلوم ہو جائے کہ اس پر حکم کی تعمیل واجب ہو گئی ہے ۔ چنانچہ اسی بناء پر احکام کو ان کے اسباب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ۔

چنانچہ نماز کے واجب ہونے کا سبب اس کے وقت کا آنا ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے ادا کرنے کا حکم وقت کے آنے سے پہلے ثابت نہیں ، بلکہ وقت ہونے کے بعد ہے اور خطاب اور حکم شرعی نے صرف نماز کا ادا کرنا واجب ٹھیرایا ہے اور بندے کو یہ بتایا ہے کہ واجب ہونے کا سبب کیا ہے ۔ یعنی نماز فرض تو ہے لیکن کب ؟ جب فجر ، ظہر ، عصر ، مغرب اور عشاء کا وقت ہو) ۔

اور اس مسئلے کی صورت بھی وہی ہے جیسا کہ ہم کہیں: خریدے ہوئے سامان کی قیمت ادا کرو یا منکوحہ بیوی کا نفقہ ادا کرو (کہ مطالبے پر ادا کرنا ہوگا)۔ لیکن نماز کے واجب ہونے سے آگاہی بندے کو اسی وقت ہوتی ہے جب کہ نماز کا وقت ہو جائے۔ پس ثابت ہوا کہ وقت آنے پر ہی نماز کا واجب ہونا ثابت ہوگا (اس سے پہلے نہیں)، اور اس کا واجب ہونا ان پر بھی ثابت ہوگا جو مخاطب نہیں ہیں۔ مثلاً سونے والا شخص یا بے ہوش (کہ دونوں کا وقت کے آنے کا علم نہیں)۔ اور نماز چونکہ وقت سے پہلے واجب نہیں ہوتی لہذا وقت آنے پر ثابت ہوگی۔

اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ نماز کے واجب ہونے کا سبب اول وقت ہے۔ اس کے بعد اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ سبب وجوب اول وقت سے دوسرے جزء پھر تیسرے پھر چوتھے، حتیٰ کہ آخری وقت تک منتقل ہونا رہے گا۔ اب آخری وقت میں اس کا واجب ہونا یقینی ہوگا۔ اب اس وقت بندے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس وقت کی صفت اور کیفیت کا اعتبار دیا جائے گا اور یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس میں احکام کے واجب ہونے کی اہلیت موجود ہے یا نہیں۔ مثلاً اگر پہلے وقت میں بیچہ ہے اور آخر

وقت میں بالغ ہو گیا ، یا فرض کیجیے اول وقت میں کافر تھا آخری وقت میں مسلمان تھا ، یا عورت ابتدائی وقت میں حیض و نفاس کی حالت میں تھی اور آخری وقت میں طہارۃ حاصل کر لی تو نماز واجب ہو جائے گی ۔ اسی اصول پر آخری وقت میں تمام نئی صورتوں میں واجب کی اہلیۃ پائی جائے گی ۔

اس کے برعکس اگر آخر وقت میں عورت پر حیض و نفاس کی حالت پیدا ہو جائے یا پورے شب و روز دیوانگی اور بے ہوشی طاری ہو جائے تو نماز اس سے ماقط ہو جائے گی ۔

اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو اور آخر وقت میں مقیم ہو جائے ، تو چار رکعتیں (یعنی پوری نماز) لیکن اگر اول وقت میں مقیم اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو صرف دو رکعتیں (یعنی نماز قصر) ادا کرے گا ۔ اب اس وقت کی کیفیت کو لیجیے ۔ اگر تو یہ جزء کامل ہے تو وجوب کامل طور پر ثابت ہوگا ، لہذا بندہ اس فریضے کو مکروہ اوقات میں ادا کرنے کا مجاز نہ ہوگا ، (بلکہ اسے کامل طور پر صحیح اوقات میں ادا کرے گا ۔ مثلاً مطلق روزے کی نذر مانی ، تو اب اسے قربانی یا تشریق کے دنوں میں ادا نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ ان ایام میں روزہ رکھنا جائز نہیں) ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ صبح کی نماز کا وقت طلوع

ہونے سے پہلے پہلے کامل ہے۔ لیکن طلوع شمس کے ساتھ ہی فاسد ہو جائے گا اور یہی صورت وقت کے نکلنے کے بعد پیش آئے گی۔ لہذا فریضے کا واجب ہونا کامل طور پر ثابت ہوگا۔ پس جب نماز کے دوران سورج نکل آئے تو فرض نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ اس کے لیے نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں۔ سوائے اس کے کہ ناقص طور پر پوری ادا کرے کیونکہ وقت ناقص ہے۔

اور اگر وہ جزء ناقص ہے جیسا کہ نماز عصر کی صورت ہے کیونکہ نماز عصر کا آخر وقت وہ ہے جب سورج زرد ہو جائے اور یہ وقت فاسد ہے۔ لہذا اس کا وجوب (آخری حالت کے اعتبار سے) ایک لحاظ سے ناقص ہوگا اور اسی اصول کی بناء پر نماز عصر کو سورج کے زرد ہونے پر ادا کرنا جائز ہے۔ اگرچہ یہ وقت فاسد ہے۔

دوسری صورت (سبب ہونے کے لحاظ سے) یہ ہے کہ وقت کے جملہ اجزاء میں سے ہر جزء کو سبب قرار دیا جائے اور وقت کو ابتداء سے دوسرے سے تیسرے اور انتہائی جزء تک منتقل نہ کیا جائے، کیونکہ اس سے ایک ایسے سبب کا باطل ہونا لازم آتا ہے جو شریعت سے ثابت ہے۔ نیز یہ امر ملحوظ رہے کہ اس سے اصل حکم کا چند گنا واجب ہونا لازم نہ ہوگا۔

کیونکہ جزء اول سے جو ثابت ہوا تھا وہی جزء ثانی سے ثابت ہے گویا کہ ایک معاول کے لیے متعدد مترادف علتیں بیان ہوں یا کسی مقدمے میں متعدد گواہ پیش کیے جائیں (کہ امن سے احکام کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا)۔

روزے کے واجب ہونے کا سبب ماہ رمضان کی آمد ہے، کیونکہ اس ماہ مبارک کی موجودگی امت مسلمہ پر روزہ واجب ہونے کا سبب ہے کیونکہ روزہ اسی مہینے کی طرف منسوب ہے۔

زکاة کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ کوئی شخص مال نامی کے شرعی نصاب کا مالک ہو، خواہ مال حقیقی طور پر نامی ہو یا حکمی طور پر (یعنی تجارت میں لگایا گیا ہے یا محفوظ ہے، کسی بھی وقت اسے تجارت میں صرف کیا جاسکتا ہے) اور سبب کے پائے جانے کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہماری رائے میں زکاة کا پیشگی ادا کرنا جائز ہے۔ (فرض کیجیے کسی شخص کے پاس سال کے شروع میں دو سو روپے موجود ہیں۔ اگر وہ زکاة پیشگی دینا چاہے تو دے سکتا ہے۔ کیونکہ زکاة کے واجب ہونے کا سبب یعنی نصاب موجود ہے)۔ حج کے واجب ہونے کا سبب بیت اللہ شریف ہے کیونکہ ”حج البیت“ کے قرآنی ارشاد میں حج کو ”بیت“ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور پوری عمر

میں (ایک بار حج کرنے کے بعد) دوسری بار حج کرنا فرض نہیں۔ (بیت اللہ کی موجودگی حج کے وجوب کا سبب ہے اور استطاعة سبب نہیں بلکہ شرط ہے) چنانچہ اگر کسی شخص نے استطاعة سے پہلے حج کر لیا، تو یہ جائز ہوگا کیونکہ سبب (یعنی بیت اللہ شریف کی موجودگی) ہایا جانا ہے اور اسی وجہ سے نصاب کے پائے جانے سے قبل اداءِ زکاة اور مذکورہ پیشگی حج میں فرق واضح ہو گیا۔

صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب ایسے افراد کی زندگی و سلامتی ہے جن پر کسی شخص (صاحب نصاب) کو حق ولایت حاصل ہے اور وہ اس کا کفیل بھی ہے۔ چنانچہ اسی سبب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کا پیشگی ادا کرنا (عید الفطر سے پہلے) جائز ہے (کیونکہ سبب یعنی فرد موجود ہے)۔

عشر کے واجب ہونے کا سبب زمین نامی ہے جب کہ اس سے غلہ حاصل ہوتا ہے (لیکن اس کے برعکس) خراج کے واجب ہونے کا سبب زمین کا قابل کاشت ہونا ہے کیونکہ وہ اگرچہ حقیقۃً میں تو نامی نہیں لیکن حکمی طور پر نامی ضرور ہے۔

وضوء کے واجب ہونے کا سبب نماز ہے۔ جمہور علماء کی رائے یہی ہے۔ اس لیے وضوء اسی پر واجب ہوگا جس پر نماز واجب ہوگی اور جس پر نماز واجب نہیں

(مثلاً عورت جو حیض و نفاس کی کیفیت سے گزر رہی ہو تو) اس پر وضو واجب نہ ہوگا۔ بعض فقہاء نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وضو کے واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا (وضو کے واجب ہونے کے لیے بمنزلہ) شرط ہے۔ امام مجددؒ سے یہی رائے منقول ہے۔ غسل کے واجب ہونے کا سبب حیض و نفاس اور جنابت ہے۔

فصل

قاضی امام ابو زیدؒ فرماتے ہیں کہ موانع کی چار قسمیں ہیں :

۱۔ وہ مانع ہے جو علة اور سبب کے منعقد ہونے ہی کو روک دے۔

۲۔ وہ مانع ہے جو علة کے پورا ہونے کو روک دے۔

۳۔ وہ مانع ہے جو ابتداء حکم کو روک دے۔

۴۔ وہ مانع ہے جو حکم کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے روک دے۔

پہلے کی مثال یہ ہے کہ آزاد شخص، 'مردار اور خون کی خرید و فروخت حرام ہے۔ کیونکہ ان کا حلال نہ ہونا تصرف بیع کے منعقد ہونے میں حائل

ہو جاتا ہے اور بیع سے ملک حاصل نہیں ہوتی (کیونکہ انعقاد علة مفقود ہے)۔ اسی اصول پر ہماری رائے میں تمام تعلیقات کا حکم ہے، کیونکہ تعلیق تصرف کے منعقد ہونے میں، شرط کے پائے جانے سے پہلے، مانع ہے جیسا کہ تفصیلی طور پر ذکر کیا جا چکا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق میں دے گا۔ پھر یہ شرط لگا دی کہ اگر وہ گھر میں داخل ہوئی تو اس پر طلاق، تو ایسا کرنے سے وہ اپنی قسم میں حائل نہ ہوگا۔

دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ سال کے دوران نصاب ضائع ہو جائے تو زکاة واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ نصاب کا ہونا ہی زکاة کا موجب تھا۔ لیکن (حولان حول) سال پورا نہ ہونے کی وجہ سے یہ علة پوری نہیں ہوتی اسی طرح دو گواہوں میں سے اگر ایک گواہ شہادت نہ دے (تو علة پوری نہ ہونے کی وجہ سے مقدمہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ شہادت کی علة دو گواہوں سے پوری ہوتی ہے)۔ اسی طرح اگر بیع و نکاح میں ایجاب و قبول کا ایک پہلو مسترد ہو جائے (تو ظاہر ہے کہ بیع و نکاح میں ایجاب و قبول حلة ہے جب ایجاب ہوا اور قبول نہ ہوا تو بیع و نکاح نافذ نہ ہوں گے)۔

تیسری قسم کی مثال یہ ہے کہ (ایجاب و قبول سے بیع تو منعقد ہو جائے لیکن) بیع میں شرط خیار ہو

(یعنی ایک مقرر وقت تک اس بیع کو منسوخ کیا جا سکتا ہے) یا معذور کے لیے ابھی وقت باقی ہو (تب تک اس پر وضو کرنا لازم نہ ہوگا)۔

(مذکورہ بالا مثالوں میں حکم اپنی ابتداء میں معطل رہتا ہے)۔

چوتھی قسم کی مثال یہ ہے (جب مانع حکم کو ہمیشہ کے لیے روک دے) کہ لڑکی کو صغر سنی کی حالت میں اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کسی کے نکاح میں دے دیا ہے تو بالغہ ہونے پر لڑکی کو اختیار بلوغ حاصل ہوگا۔ اسی طرح (اگر باندی کو اس کے آقا نے کسی کے نکاح میں دیا، بعد ازاں آقا نے باندی کو آزاد کر دیا تو) باندی کو اختیار عتق حاصل ہوگا (خواہ نکاح کو بحال رکھے یا منسوخ کر دے)۔ اسی طرح (اگر خریدار نے دوکان دار سے سودا طے کر لیا اور دیکھنے (رؤیت) کی شرط لگائی تو) خریدار کو اختیار رؤیت حاصل ہوگا، (دیکھنے کے بعد بیع کو بحال رکھے یا منسوخ کر دے)۔ اسی طرح (اگر بالغہ لڑکی نے ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا تو یہ نکاح فسخ ہو سکے گا کیونکہ) عدم کفایت کا لحاظ ہوگا۔ اسی طرح اگر زخمی کے زخم مندمل ہو جائیں تو اس کا فیصلہ بھی اسی اصول پر ہوگا (یعنی دیۃ یا تاوان واجب نہ ہوگا)۔

لیکن یہ سب مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ علة شرعی کی تخصیص کے جائز ہونے کو معتبر مانا جائے۔ لیکن جو صاحب علة شرعی کی تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں اس کے نزدیک موانع تن قسم کے ہوں گے۔

اول - وہ مانع جو ابتداء علة کو روک دے۔
دوم - وہ مانع جو علة کے پورا ہونے کو روک دے۔
سوم - وہ مانع جو دائمی حکم کو روک دے۔

لیکن جہاں تک علة کے پورا ہونے کا تعلق ہے (کہ اس کے پورا ہونے پر) حکم یقیناً ثابت ہوگا۔

چنانچہ اس مذکورہ بالا اختلاف کی بناء پر جس امر کو فریق اول حکم کے ثابت ہونے میں مانع قرار دے گا اور اسی اصولی اختلاف پر فریقین میں مسائل کی بحث کی جائے گی۔

فصل

فرض کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔ شریعت اسلامی میں فرائض سے مراد وہ امور ہیں جن میں کمی بیشی کا احتمال نہ ہو۔ فقہ اسلامی میں فرض کے اصطلاحی معنی وہ حکم ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی

لازم ہے اور اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے (حتیٰ کہ اس کا تارک فاسق شمار ہوگا)۔

وجوب کے لغوی معنی گرنے کے ہیں۔ یعنی وہ امور بندے پر بلا اختیار آ پڑے ہیں (اور اب ان کا ادا کرنا ضروری ہو گیا ہے)۔ بعض نے کہا کہ یہ وجہ سے مشتق ہے۔ جس کے لغوی معنی اضطراب کے ہیں اور یہ نام اسے اس اعتبار سے دیا گیا ہے کہ یہ فرض اور نفل کے مابین مضطرب ہوتا ہے (کہ نہ یہ فرض ہے اور نہ نفل بلکہ دونوں کے درمیان ہے)، لہذا یہ عمل کے اعتبار سے تو فرض شمار ہوگا حتیٰ کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں، لیکن اعتقاد کے اعتبار سے نفل تصور ہوگا۔ لہذا اس پر یقینی طور پر اعتقاد رکھنا لازم نہ ہوگا۔

فقہ اسلامی میں (اپنے اصطلاحی معنوں میں) واجب سے مراد وہ حکم ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ پایا جائے۔ جیسے کسی آیت کی تاویل کی گئی ہو اور اس سے کوئی حکم ثابت کیا جائے۔ یا خبر واحد جو صحیح ہو اس سے کوئی حکم مستنبط کیا جائے، اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

سنۃ دین کا وہ پسندیدہ معمول و مروج طریق ہے جو خواہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت

ہو یا آپ کے صحابہ کرام سے ثابت ہو۔ اس کی دلیل
 نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے : **عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ
 الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عِزُّوا عَلَيْهَا بِالْأَوَّابِ** تم پر یہ واجب
 ہے کہ میرے طریق اور میرے بعد آنے والے خلفاء کے
 طریق کو اپناؤ اور اسے دانتوں سے (مضبوطی سے)
 تھام لو۔

سنت کا حکم یہ ہے کہ مسلمان کو اس کے احیاء
 کی امکانی کوشش کرنی چاہیے (یعنی اس پر عمل
 کرنا چاہیے)۔ اگر وہ ایسے ترک کرے تو قابل ملامت
 ہوگا الا یہ کہ وہ سنت پر عمل کسی عذر کی بناء
 پر چھوڑے۔

نفل کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں۔ (مال) غنیمت
 کو یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ یہ جہاد کے اصل
 مقصود ہونے کے علاوہ حاصل ہو جاتی ہے (یعنی کفار
 کے ساتھ جنگ کرنے کا اصل مقصد تو تحفظ اور فروغ
 دین ہے جو جہاد سے پورا ہو جاتا ہے، یہ مال مفت
 میں ہاتھ آ جاتا ہے)۔

فقہی اصطلاح میں فرائض و واجبات سے زائد عمل
 کو نفل کے نام سے موسوم دیا جاتا ہے۔ اس کا حکم
 یہ ہے کہ کسی شخص کو نفلی امور انجام دینے پر

اجر و ثواب حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اگر وہ اسے (بغیر کسی عذر کے) چھوڑ دے تب بھی اس پر باز پرس نہ ہوگی۔ نفل اور تطوع ہم معنی الفاظ ہیں۔

فصل

عزیمت کے لغوی معنی قصد و ارادے کے ہیں۔ جب کہ قصد و ارادے میں غایت درجے کی تاکید پائی جائے۔

چنانچہ ہمارا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی اظہار کرے والا ازدواجی تعلق کو بحال کرنے کا عزم کر لے تو گویا کہ اس نے فعل کا ارتکاب کر لیا۔ کیونکہ مؤکد قصد و ارادہ گویا کہ اس فعل کا انجام دینا ہے جب کہ اس پر کوئی قرینہ یا دلیل پائی جائے۔ چنانچہ اسی اصول کی بناء پر اگر کسی شخص نے کہا: اَعَزَمُ (میں نے اس بات کا پکا ارادہ کر لیا) تو اس کا یہ قول حلف شمار ہوگا۔

فقہی اصطلاح میں عزیمت سے مراد وہ حکم ہے جو ابتدائی طور پر ہم پر لازم آئے۔ اسے اس نام سے اس لیے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ اس میں غایت درجہ تاکید پائی جاتی ہے، کیونکہ اس کا سبب انتہائی مؤکد ہونا ہے اور اس میں تاکید پہلو یہ ہے کہ حکم دینے والے نے اپنی طاعت ہم پر لازم کی ہے۔

کیونکہ وہ ہمارا معبود حقیقی ہے اور ہم اس کے ناچیز بندے ہیں۔ عزیمت کی اقسام وہی ہیں جو ہم نے ابھی ذکر کی ہیں یعنی فرض اور واجب (یعنی جن کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ بھی اور جن کے چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہ بھی عزیمت میں شمار ہوں گی)۔

رخصت کے لغوی معنی آسانی اور سہولت کے ہیں۔ غفہ ہی اصطلاح میں مکف پر کسی دقت اور دشواری کی صورت میں اس کے عذر شرعی کی بناء پر سہولت اختیار کرنے کو کہتے ہیں۔ مختلف اسباب کی بناء پر یا بندوں کے مختلف شرعی عذروں کی بناء پر اس کی اقسام بھی مختلف ہیں لیکن بالآخر اسے دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

اول : کسی کام کی حرمت باقی ہونے کے باوجود اس کام کے کرنے کو مباح قرار دے دینا ہے، جیسا کہ کسی جرم کو معاف کر دیا جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اسے مجبور کر دیا جائے اور اس کی زبان پر کفر یہ کلمے جاری ہو جائیں۔ لیکن وہ مؤمن ہو اور اس کا دل مطمئن ہو یا اسے مجبور کر دیا جائے اور وہ نبی اکرم ﷺ کی شان میں گستاخی کرے یا مسلمان کے مال کو ضائع کر دے یا کسی جان کو ناحق قتل کر دے (اور یہ سب کچھ اس سے جبراً کرایا جائے)۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ صبر و استقامت سے

کام لے حتی کہ اسے (تعمیل حکم نہ کرنے کی بناء پر) قتل کر دیا جائے تو اسے اجر عظیم ملے گا، کہ وہ حرام کے ارتکاب سے باز رہا۔ تاکہ شارع علیہ السلام نے جس امر سے رکنے کا حکم دیا ہے وہ اس حکم کا صحیح معنوں میں احترام کر سکے۔

دوم - کسی کام کی کیفیت ہی بدل جائے، یعنی وہ کام ہی اس کے لیے مباح ہو جائے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: **فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ**۔ اس قسم کی مثال مردار کا کھانا یا شراب کا پینا ہے (کہ جان بچانے کے لیے آخری چارے کے طور پر ان کا استعمال جائز ہے)۔ رخصت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ اس کے استعمال سے گریز کرے حتی کہ ہلاک ہو جائے تو ایسا کرنے والا شخص گنہگار ہوگا کہ اس نے مباح کے استعمال سے گریز کیا اور اس کی مثال اس شخص کی سی ہوگی جو خود کشی کرے۔

فصل

بغیر کسی قوی اور معتبر دلیل کے کسی امر کی حجة قائم کرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔

ایک یہ ہے کہ علت کے نہ پائے جانے کو حکم کے نہ پائے جانے پر دلالت کرے، (کیونکہ علت کا

موجود نہ ہونا اس بات کی دلالت نہیں کہ حکم ہی ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ اس میں کوئی اور علت محفوظ ہو)۔ مثلاً یہ کہنا کہ قے سے وضو نہیں جاتا کیونکہ دونوں راستوں سے کوئی شے خارج نہیں ہوتی (کہ اس سے حدیث لازم آتا) ، یا یہ کہنا کہ اگر کوئی بھائی دوسرے غلام بھائی کو خریدے تو وہ از خود آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ان کے مابین سلسلہ توالد نہیں ہوا۔ (مذکورہ دونوں صورتوں میں بظاہر علت موجود نہیں۔ لیکن غور سے دیکھا جائے تو ایک اور علت موجود ہے کہ بعض ایسی صورتوں میں بھی وضو جاتا رہتا ہے جب کہ مہلین سے کوئی شے خارج نہ ہوتی ہو ، مثلاً خون یا پیپ کے بہنے سے بھی وضو جاتا رہتا ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔ لہذا دوسری علت یہ ہوتی کہ جسم سے کوئی ناپاک شے خارج ہو خواہ وہ مہلین سے خارج ہو یا کہیں اور سے۔ دوسری صورت میں ہمارے نزدیک دوسری علت نزدیکی رشتہ داری ہے اور اس کے بارے میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد حجة ہے کہ جو کوئی اپنے قریبی کا مالک ہو جائے تو وہ مملوک خود بخود آزاد ہو جائے گا)۔

امام محمدؒ سے یہ استفسار کیا گیا کہ اگر بچہ باپ کو قتل کرے تو اس کے جرم میں شریک شخص پر قصاص لازم ہوگا؟ آپ نے جواب دیا: نہیں۔ کیونکہ بچہ

احکام کا مکاف نہیں ہوتا۔ سائل نے پھر کہا : تو اس صورت میں اگر باپ بیٹے کو قتل کرے تو اس کے شریک پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ باپ تو بہر حال احکام کا مکاف ہے تو گویا کہ مذکورہ بالا مثال میں اعتراض کرنے والے حضرات کا موقف یہ ٹھہرا کہ جب علة نہ پائی گئی تو حکم بھی ثابت نہ ہوگا۔ لیکن ان کا یہ استدلال ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ کہا جائے کہ فلاں شخص فوت نہیں ہوا کیونکہ وہ کسی بلند سطح سے نہیں گرا (حالانکہ موت کے لیے علة اور سبب اور بھی ہو سکتے ہیں)۔

البتہ جب حکم کی علة کسی معنی پر منحصر ہو تو اس علة سے حکم ثابت ہوگا۔ اب اس کے نفی کرنے کو حکم کے نہ پائے جانے پر دلالت کریں گے اس کی مثال جیسا کہ امام مجددؒ سے مروی ہے، یہ ہے آپ نے فرمایا : غصب کی گئی عورت کے لڑکے کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ وہ خود غصب نہیں کیا گیا۔ (اس کی وجہ یہ ہے کہ ضامن کا سبب غصب کرنا ہے، لہذا اب یہاں علة کے نہ پائے جانے کا استدلال صحیح ہوگا)۔

اسی طرح قصاص کے گواہوں میں سے اگر کوئی رجوع کرے تو اس گواہ پر قصاص لازم نہ ہوگا کیونکہ وہ قاتل نہیں اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ غصب کا ضامن ثابت کرنے کے لیے غصب کا پایا جانا لازمی

ہے اور قتل کا قصاص لازم کرنے کے لیے قتل کا پایہ جانا ضروری ہے (لہذا بغیر قتل کے قصاص اور بغیر غصب کے ضمان لازم نہ ہوگا)۔

اسی مذکورہ بالا اصول کی بناء پر استصحاب حال سے حجة پکڑنا ایسا ہی ہے جیسا کہ بغیر کسی دلیل کے حجة پکڑنا، کیونکہ کسی شے کے موجود ہونے سے اس کا باقی رہنا لازم نہیں آتا۔ لہذا ازالے کے طور پر تو صحیح ہوگا، لازم کرنے کے لیے نہیں۔

چنانچہ اسی اصول کی بناء پر ہماری رائے میں جس کا نسب مجہول ہے اسے آزاد شمار کیا جائے گا۔ اب اگر کوئی اس کے غلام ہونے کا مدعی ہو اور اس کے ضمن میں کسی جرم کا ارتکاب کرے، تو شخص مذکور (مجہول النسب) پر آزاد شخص کا سا تاوان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ آزاد شخص کا تاوان واجب کرنا کسی شے کو لازم کرنا ہے لہذا بغیر کسی دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔

اسی بناء پر ہماری رائے میں اگر حیض کا خون دس روز سے بڑھ جائے اور عورت کے لیے کچھ اور معمول رہنا ہو (مثلاً سات دن تو اسی کے معمول کو معیار ٹھہرایا جائے گا، (یعنی پہلے سات روز حیض کے شمار ہوں گے) اور زائد ایام استحاضہ قرار دیے جائیں گے۔ کیونکہ معمول سے زائد خون، حیض کے خون سے متصل ہو گیا۔

ہے اور بعد میں استحاضہ سے متصل ہو گیا ہے۔ اب اس میں دونوں صورتوں کا احتمال موجود ہے (کہ حیض ہے یا استحاضہ)۔ لہذا اگر عادت اور معمول کے خلاف فیصلہ دیں تو گویا ہم نے بغیر کسی دلیل کے عمل لازم کر دیا (جو مناسب نہیں)

اسی طرح اگر کوئی عورت ابتداءً بلوغ ہی میں مستحاضہ ہو جائے تو پہلے دس دن اس کے ایام شمار ہوں گے، کیونکہ دس سے کم دنوں میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے۔ لہذا اگر ہم حیض کے ختم ہونے کا فیصلہ کر دیں تو گویا کہ ہم نے بغیر دلیل کے عمل لازم کر دیا۔ البتہ دس روز کے بعد استحاضہ قرار دینے کی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ وہاں یہ دلیل موجود ہے کہ حیض دس دنوں سے زائد نہیں ہوتا۔

کسی امر کے لازم کرنے کے بجائے حکم کو زائل کرنے میں استصحاب کے حجتہ ہونے کی ایک دلیل ہے۔ مفقود کا مسئلہ ہے کہ دوسرے لوگ اس کی میراث کے مالک نہیں ہو سکتے۔ بلکہ اگر اس کی گمشدگی کی حالت میں اس کا کوئی قریبی فوت ہو گیا تو مفقود وارث شمار نہ ہوگا۔ لہذا بغیر دلیل کے استحقاق زائل تو ہو گیا لیکن بغیر دلیل کے استحقاق ثابت نہ ہوا۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ امام اعظمؒ سے مروی

ہے۔ آپ نے فرمایا کہ "خمس عنبر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس بارے میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی، تو یہ دلیل کے نہ پائے جانے سے تمسک کرنے کے مترادف ہے۔ اس پر ہمارا جواب یہ ہے کہ انہوں نے دلیل کے نہ ہونے پر اس کے واجب نہ ہونے کے متعلق کہا ہے (یعنی اس کے واجب ہونے کو زائل کیا ہے، ثبات نہیں کیا)۔

امام مجددؒ نے امام اعظمؒ سے عنبر میں "خمس ہونے" یا نہ ہونے کے بارے میں استفسار کیا، تو آپ نے فرمایا: عنبر کے بارے میں کیا کہتے ہو، اس میں خمس واجب نہ ہوگا۔ امام اعظمؒ نے یہ اس بناء پر کہا کہ عنبر کی حیثیت مچھلی کی سی ہے۔ امام مجددؒ نے پوچھا کہ مچھلی کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں کہ اس میں تو خمس واجب ہی نہیں۔ امام اعظمؒ نے فرمایا: مچھلی (پانی سے پیدا ہونے کی بناء پر) پانی کی طرح ہے جب کہ پانی میں خمس واجب نہیں۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب



بعض مشورات الخديثة

- تفسير القرآن العظيم المسمى بتفسير المدارك
مجلدات ٤٥٠/-
- الفوز الكبير في اصول التفسير ١١/-
- مسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل ٤٠/-
- التجويد الميسر للمبتدئين الجزء الاول ١٢/٥٠
- الدقائق المحكمة في شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد ٢٥/٠
- منهل الواردين شرح رياض الصالحين مجلدان ١٨٤/-
- قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين للسبكي
حققه العلامة عبدالفتاح ابو غده ٥٠/-
- المنار المنيف في الصحيح والضعيف لابن القيم الجوزية
حققه وخرج نصوصه وعلق عليه العلامة عبدالفتاح ابو غده ٤٨/-
- لمعات من تاريخ السنة وعلوم الحديث بقلم العلامة
عبد الفتاح ابو غده ٤٠/-
- بداية الهداية للامام حجة الاسلام ابي حامد محمد الغزالي ١٥/-
- وصية الامام ابي حنيفة رضي الله عنه ٣/-
- قيمة الزمن عند العلماء بقلم العلامة عبدالفتاح ابو غده ١٨/-
- العلماء العزاب تأليف العلامة عبدالفتاح ابو غده ٢٤/-
- قصيدة عنوان الحكم للشاعر الاديب ابي الفتح البستي
خطبها وعلق عليها العلامة عبدالفتاح ابو غده ١٢/-
- كيف تكتب أجمل رسالة عصرية في جميع المناسبات ٢٠/-
- باكستان محمود شاكر ١٠/-
- جدول تصريف الافعال العربية ٥/-
- شرح نصيب ثعالب للاصمعياني تحقيق د. عبدالجبار القزاز ١٢٠/-
غير مجلد